

La nuova interpretazione di Platone

*Un dialogo di Hans-Georg Gadamer
con la Scuola di Tubinga e Milano e altri studiosi
(Tubinga, 3 settembre 1996)*

Interventi di:

Hans-Georg Gadamer, José-Ramón Arana, Rémi Brague,
Günter Figal, Jens Halfwassen, Hans J. Krämer, Maurizio
Migliori, Klaus Oehler, Giovanni Reale, Thomas A. Szlezák

Introduzione di

Hans-Georg Gadamer

Prefazione, traduzione dal tedesco e note di
Giuseppe Girgenti

In appendice un'intervista di

Giovanni Reale

a **Hans-Georg Gadamer**

(da «Il Sole 24 Ore», 6 ottobre 1996)

Rusconi



SOMMARIO

<i>Prefazione</i> di Giuseppe Girgenti	9
<i>Introduzione</i> di Hans-Georg Gadamer	17
LA NUOVA INTERPRETAZIONE DI PLATONE	25
DISCUSSIONE ANTIMERIDIANA	27
DISCUSSIONE POMERIDIANA	63
<i>Note</i>	119
<i>Appendice</i>	
Intervista di Giovanni Reale a Hans-Georg Gadamer	127
<i>Indice dei nomi di persona</i>	141

*Sembra che questo nome di Hermes riguardi il
discorrere, e l'essere il dio ermeneuta e
messaggero e ladro e ingannatore nei discorsi e
commerciante; tutta questa attività riguarda il
potere del discorso. (...) Che però Pan, figlio di
Hermes, abbia una duplice natura, è verosimile, o
amico. (...) Sai che il discorso esprime "to pan" [il
tutto], gira e si muove sempre, ed è duplice: vero
e falso. (...) Perciò, la parte vera di esso è levigata
e divina e dimora in alto, tra gli dèi, mentre
quella falsa abita in basso, tra la moltitudine
degli uomini, ed è ruvida e caprina: qui, nella vita
tragica, si trova, infatti, la maggior parte dei miti
e delle menzogne. (...) E Pan è certo discorso o
fratello di discorso, se è veramente figlio di
Hermes: che un fratello assomigli a un fratello
non è per nulla straordinario.*

PLATONE

*Il problema generale dell'interpretazione
platonica, quale si presenta a noi oggi, si fonda
sull'oscuro rapporto esistente fra l'opera dialogica
e la dottrina di Platone, che conosciamo soltanto
mediante una tradizione indiretta.*

GADAMER

PREFAZIONE DI
GIUSEPPE GIRGENTI

Questo volume presenta il resoconto di una discussione sulla nuova interpretazione di Platone, alla quale hanno partecipato Hans-Georg Gadamer, i rappresentanti della Scuola platonica di Tubinga (Hans J. Krämer e Thomas A. Szlezák) e Milano (Giovanni Reale, Maurizio Migliori e alcuni collaboratori di Reale, tra i quali chi scrive), studiosi provenienti da varie parti d'Europa (Günter Figal, Klaus Oehler, José-Ramón Arana, Rémi Brague, Jens Halfwassen) e vari uditori (tra cui noti studiosi di Platone, come M. Dominique Richard). L'incontro si è svolto a Tubinga il 3 settembre 1996, ma è opportuno spiegare come è nato, dal momento che è stato un evento, nel suo genere, straordinario. Non è stato un convegno in senso stretto, giacché nessuno dei partecipanti aveva preparato un testo scritto: tutti hanno parlato a braccio, in una libera e vivace discussione sugli argomenti proposti.

Si è trattato, in effetti, di un kairos ben difficilmente ripetibile.

Il professor Giovanni Reale, di cui sono allievo, ci diceva a lezione che l'interpretazione di Platone proposta da Gadamer poteva rientrare de iure et de facto nel nuovo paradigma ermeneutico della Scuola di Tubinga da lui sostenuto e ripensato, vale a dire nella rilettura dei dialoghi platonici alla luce delle dottrine non scritte, di cui abbiamo notizia dalla tradizione indiretta (principalmente da Aristotele).

La sua convinzione della vicinanza all'interpretazione di Gadamer era fondata su tre ragioni principali.

La prima è che lo stesso Gadamer afferma, in un suo saggio del 1968, che, per interpretare correttamente Platone, occorre anzitutto chiarire il rapporto tra i suoi scritti e quello che sappiamo delle sue dottrine orali. Scrive infatti Gadamer: «Il problema generale dell'interpretazione platonica, quale si presenta a noi oggi, si fonda sull'oscuro rapporto esistente fra l'opera dialogica e la dottrina di Platone, che conosciamo soltanto mediante una tradizione indiretta» (Gesammelte Werke, Band 6, Tübingen 1985, p. 244).

La seconda ragione è che Reale e Gadamer, in un loro primo incontro avvenuto in Liechtenstein nel 1986, presso la «Internationale Akademie für Philosophie», avevano già discusso di questo problema. Reale aveva detto a Gadamer che, a parer suo, il primo anticipo del «circolo ermeneutico» si trova in Platone, e, per la precisione, nel finale del Fedro, ove viene teorizzata la strutturale relazione, circolare, esistente tra il testo scritto e il soccorso orale del suo autore: questo significa che, per Platone, lo scritto non è autarchico, ma ha bisogno dell'intervento dell'autore, e si riduce a un semplice gioco, o, al massimo, a un mezzo per richiamare alla memoria le questioni filosofiche discusse e apprese per altra via, cioè nella dimensione dell'oralità dialettica. Platone codifica un circolo ermeneutico sui generis tra oralità dialettica e scrittura della filosofia. Reale addirittura ha detto che come motto del capolavoro di Gadamer (Verità e Metodo) si potrebbero utilizzare le due frasi seguenti di Platone, tratte sempre dal Fedro: «Sarebbe colmo di grande ingenuità (...) chi ritiene che i discorsi messi per iscritto siano qualcosa di più che un mezzo per richiamare alla memoria di chi già sa le cose su cui verte lo scritto». E il secondo testo è assai simile: «I migliori scritti non sono altro che mezzi per aiutare la memoria di coloro che già sanno».

La terza ragione è che Reale è profondamente convinto che il pensiero di Gadamer può essere considerato una significativa forma di «platonismo» del secolo ventesimo, come dimostra la parte finale di Verità e Metodo, in cui si parla della «bellezza» come manifestazione della verità e del bene.

PREFAZIONE

Questa tesi trova un preciso riscontro nella teoria di Platone per la quale l'Idea del bello, che coincide con il bene in quanto sua manifestazione visibile, è l'unica che risplende e che è percepibile con gli occhi del corpo; inoltre, Platone e Gadamer si incontrano anche nell'affrontare il rapporto tra logos e mythos, ovvero tra ragione e religione, tema affrontato da Gerhard Krüger, amico di Gadamer, in un bel libro del quale Reale ha promosso la pubblicazione in italiano (Ragione e Passione. L'essenza del pensiero platonico, Milano 1995, 1996²).

La grande sorpresa di Reale è stata che Gadamer si è dichiarato perfettamente d'accordo.

Naturalmente in noi giovani, già da allora (eravamo alla fine degli anni ottanta), è nato il desiderio di approfondire questo argomento, data la portata epocale del problema e data l'autorevolezza di Gadamer, oltre che come grande pensatore, anche come studioso e interprete di Platone.

L'occasione si è presentata l'anno scorso, in quanto il professor Reale ha dato alcune tesi di laurea sull'interpretazione gadameriana di Platone. Discutendo con questi ragazzi, mi era capitato di rileggere alcune pagine dello stesso Gadamer, tratte dalla sua autobiografia intellettuale (Maestri e compagni nel cammino del pensiero), nelle quali egli narra la sua attività da giovane, negli «aurei anni venti», caratterizzata da un'intensa vita comunitaria.

Pertanto, incoraggiato da quelle parole di Gadamer stesso, ho deciso di scrivergli una lettera, chiedendogli se per caso fosse possibile un incontro per discutere con lui la presenza di Platone nel suo pensiero e la sua precisa posizione nei confronti dell'interpretazione proposta dalla Scuola di Tubinga e Milano, che è alternativa alla tradizionale interpretazione romantica di Platone.

Gadamer, con mia sorpresa e gioia, mi ha prontamente risposto, proponendo un incontro ad Heidelberg, o, ancora meglio, a Tubinga, in modo da coinvolgere anche i rappresentanti della Scuola platonica. Ha scritto, in parallelo, anche al professor Reale, invitandolo a partecipare e ricor-

dandogli che, prima ancora di Krämer e Gaiser, già negli anni venti, lui stesso discuteva con Paul Natorp della teoria platonica delle Idee-numeri.

L'organizzazione, su proposta di Reale, è stata affidata al professor Szlezák, il quale, dopo la scomparsa di Konrad Gaiser avvenuta nel 1988, ha assunto la direzione del «Platon-Archiv» di Tubinga.

C'è da dire, inoltre, che già nel 1967 era stato organizzato ad Heidelberg un Convegno su questa precisa tematica, a cui avevano partecipato, oltre a Gadamer stesso, anche K. Gaiser, H. Krämer, H. Gundert, H. Kuhn e W. Schadewaldt, e i cui atti sono stati raccolti nel volume Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie, Heidelberg 1968. A trent'anni di distanza, per riconoscimento degli stessi Gadamer e Krämer, è stato fatto un notevole passo in avanti in questo incontro di Tubinga, nella comprensione e articolazione dei vari problemi.

Gadamer, nell'Introduzione a questo volume, che con molta gentilezza ha composto, ribadisce le sue posizioni espresse nel saggio sulla «dialettica non scritta», ma, nella discussione, come il lettore potrà vedere, manifesta ulteriori avvicinamenti, sia pure con alcune riserve.

Nell'intervista che viene pubblicata in appendice, Gadamer conferma tutti e tre i punti di cui parlava Reale nelle sue lezioni: dichiara infatti che, pur essendo partito da Heidegger per l'elaborazione della dottrina del «circolo ermeneutico», ha sempre considerato molto naturale il fatto che in Platone si trovino parecchie anticipazioni; aggiunge, inoltre, che nel Fedro c'è anche la teorizzazione della giusta articolazione tra le parti e il tutto (per quanto riguarda la retorica), che fa parte della circolarità ermeneutica. L'ermeneutica in quanto tale si può considerare una versione moderna della socratica e platonica «dialettica di domanda e risposta».

Anzi, come si può leggere dalla relazione dell'incontro, Gadamer ha sostanzialmente confermato di trovarsi all'interno del nuovo paradigma interpretativo, cioè di ritenere

PREFAZIONE

imprescindibile, per capire Platone, leggere i suoi dialoghi alla luce delle dottrine non scritte, e interpretare quello che di esse sappiamo dalla tradizione indiretta alla luce dei dialoghi medesimi.

Un punto in cui le proposte dei vari interpreti sembrano, tuttavia, divergere è se si può parlare di «sistema» platonico. In verità, la questione è pregiudicata dal fatto che il termine «sistema» non ricopre la stessa area semantica in italiano e in tedesco; detto in altri termini, «System» in tedesco indica l'articolazione concettuale chiusa, alla maniera di Hegel per intenderci, o di Proclo, se vogliamo restare in ambito antico.

La nuova interpretazione, in verità, propone di intendere «sistema» in modo più dinamico e aperto: avere un sistema sarebbe, quindi, possedere una unità di fondo attorno alla quale ruotino una serie di concetti in maniera fluida e non dogmatica, per non cadere in aporie insuperabili.

In particolare, Reale adotta una bella metafora di Bergson, che spiega come pensare in modo sistematico significhi semplicemente avere una certa unitarietà e una precisa coerenza di fondo: «Un filosofo degno di questo nome non ha mai detto che una sola cosa». Si avvicinano, in un certo senso, a questo modo di intendere il termine «sistema» anche Oehler, che ricorda come lo stesso Kant intendesse «sistema» proprio come «unità nella molteplicità», e, in una certa misura, Figal, che concorda sul fatto che i diversi dialoghi platonici, in una certa misura, tendono tutti al medesimo obiettivo, ma secondo diverse prospettive.

Gadamer riconosce l'esistenza di un sistema platonico, circoscritto però in prevalenza alle discipline matematiche e geometriche; altri ambiti del sapere filosofico, come la retorica, sfuggono invece alla griglia sistematica.

La conclusione del dibattito può riassumersi come segue: Gadamer è d'accordo con gli studiosi della Scuola di Tubinga e Milano sul fatto che i dialoghi platonici non si possono più intendere se non in un rapporto dinamico con la tradizione indiretta, così come la tradizione indiretta non

può essere interpretata se non alla luce degli scritti, e quindi entrando in un circolo ermeneutico che rispecchia il peculiare contesto storico-culturale in cui Platone stesso ha vissuto e operato.

Poche volte succede che in un convegno ciascun partecipante, ben più che cercare di difendere la propria posizione, si ponga in un rapporto costruttivo e aperto con la ricerca della verità e in un clima spiritualmente fecondo, come quello che si è verificato in questo splendido incontro, e che tutti hanno apprezzato.

I partecipanti, che sono intervenuti con contributi personali sono i seguenti: Hans-Georg Gadamer (Heidelberg), José-Ramón Arana Marcos (Bilbao), Rémi Brague (Parigi), Günter Figal (Tubinga), Jens Halwassen (Colonia), Hans Joachim Krämer (Tubinga), Maurizio Migliori (Macerata), Klaus Oehler (Amburgo), Giovanni Reale (Milano) e Thomas Alexander Szlezák (Tubinga).

I semplici uditori sono stati i seguenti: Marie-Dominique Richard (Parigi), Adolfo Murguía (Tubinga), Karl-Heinz Stanzel (Tubinga), Maria Bettetini (Venezia), Giuseppe Girgenti (Palermo), Federico Ferri (Milano) e Federico Leonardi (Milano).

Il volume è così articolato: dopo l'Introduzione di Gadamer, segue il resoconto della discussione, articolata in mattina e pomeriggio (i testi sono stati da me registrati e tradotti: trattandosi di interventi orali, gli autori hanno rivisto e approvato i rispettivi interventi); in appendice, presentiamo l'intervista di Giovanni Reale a Gadamer, realizzata lo stesso giorno a Tubinga, e pubblicata per la prima volta nel «Sole 24 Ore» del 6 ottobre 1996.

N. B.: Il lettore italiano che volesse prendere conoscenza della ricca letteratura sulla nuova interpretazione di Platone, può fare riferimento in primo luogo alla Collana «Temi metafisici e problemi del pensiero antico», pubblicata a Milano dalla Casa Editrice «Vita e Pensiero», in cui sono

PREFAZIONE

raccolti i più importanti studi di Gaiser, Krämer, Migliori, Reale, Szlezák e, inoltre, gli studi platonici di K. Albert, W. Beierwaltes, E. Cattanei, C.J. De Vogel, M. Erler, J. N. Findlay, V. Hölsle, Pb. Merlan, G. Movia, J. Patožka e il volume miscellaneo Verso una nuova immagine di Platone (che contiene studi, oltre che degli autori appena citati, anche di E. Berti).

Per quel che riguarda gli Studi platonici di Gadamer, il lettore italiano li troverà raccolti e tradotti in italiano nei due volumi pubblicati dalla Casa Editrice Marietti (a cura di G. Moretto, Casale Monferrato 1983-1984).

GIUSEPPE GIRGENTI

INTRODUZIONE
DI
HANS-GEORG GADAMER

Il merito dei filologi Krämer e Gaiser, quest'ultimo collega del primo e prematuramente scomparso, è stato quello di rivitalizzare la ricerca su Platone e, pertanto, di proporre nuovi compiti alla filosofia. Il lavoro di questi studiosi partiva dal resoconto aristotelico secondo il quale Platone ha tenuto una lezione *Sul Bene* che, in verità, altro non era che una sottile dottrina aritmetico-numerica. In modo particolare, risultavano convincenti gli argomenti apportati da Gaiser attestanti che le discipline matematiche costituivano, già nell'ambito della scuola platonica, una sorta di articolazione sistematica. È ben noto da molto tempo, d'altronde, che Platone ha realmente sviluppato elementi essenziali della tradizione pitagorica per l'elaborazione della sua dottrina delle Idee, e questo risulta altresì evidente, nel *Corpus* aristotelico, dai libri M e N della *Metafisica*. Da quando, in generale, l'autenticità della platonica *Lettera VII* non viene più messa in dubbio, si è dovuto risalire dalle Idee fino a ricostruire, con particolare acutezza, un sistema rappresentato insieme dalla platonica teoria delle Idee e dalla dottrina dei Numeri, alla maniera, per così dire, del concetto di sistema dell'età moderna. Non c'è dubbio che faccia parte della dialettica platonica il fatto che, all'interno del mondo delle Idee, sia possibile applicare un procedimento argomentativo secondo il quale determinati Principi originari siano il presupposto di Cause derivate. Nella *Metafisica* di Aristotele, a tal proposito, si ritrova la frase, che suona platonica, per la quale se togliamo la Causa originaria togliamo tutto il resto.

Questo, in effetti, corrisponde al modo di procedere argomentativo secondo criteri matematici, attraverso cui si

è sviluppata la grande opera della cultura europea; e tale ruolo della matematica in quanto sistema di prove, che noi colleghiamo al nome di Euclide, è stato elaborato proprio al tempo di Platone. Però, da questo non consegue necessariamente, anche se lo attesta Aristotele, che la dialettica platonica si fondi solo su due Principi, vale a dire sull'Uno e sulla Diade indefinita. Veramente si deve provare che Platone ha rappresentato l'intero campo del sapere filosofico in modo sistematico, alla maniera della geometria euclidea? Si tratterebbe, in effetti, di una sorta di Euclide gigantesco. In ogni caso, ci viene riferito che una volta Platone, in una particolare situazione ad Atene, ha tenuto una conferenza sul Bene di fronte a un gran numero di uditori, e che questi uditori rimasero alquanto sconcertati dalla sua relazione. Essi avevano sperato tutti di trovare una soluzione alla domanda da lungo tempo posta e sempre rimasta senza risposta, alla quale gli interlocutori del dialogo socratico avevano dovuto contrapporre il loro non-sapere: e, invece, si trovarono ad ascoltare argomentazioni matematiche che a loro apparivano incomprensibili. La questione che quindi ora si presenta al dibattito è se veramente ci sia stato un Proclo prima di Proclo e un Hegel prima di Hegel.

Come si collega il resoconto aristotelico sui due Principi con la dottrina delle Idee-numeri? Aristotele ha chiaramente parlato di due soli Principi, e quindi la Diade indefinita non può essere considerata un «Due» che, sommato all'Uno, porterebbe a un «Tre». Piuttosto, egli ha visto nella Diade un Principio in base al quale è possibile costruire l'intera serie dei numeri. Ci sono stati numerosi tentativi di studiosi volti a ricostruire questa struttura, che, quantomeno, consentirebbe la deduzione dei primi dieci numeri. In verità, io non sono del tutto convinto del successo di questi tentativi. Nel mio saggio sulla «dialettica non scritta» di Platone, che risale al 1968 e che nel frattempo è stato raccolto nel Volume 6 dei miei *Scritti*, credo

INTRODUZIONE

di essermi posto nella giusta via. Anche Aristotele non offre alcuna ragione, nei suoi testi, che consenta di dire che egli ha identificato il Grande e il Piccolo della tradizione pitagorica con la Diade indefinita. Una piena ricostruzione di un intero sistema argomentativo, con la tradizione, è difficilmente raggiungibile. Lo stesso Aristotele, nelle sue annotazioni, sembra lasciare aperte molte questioni.

Quindi è stata una splendida idea invitare a Tubinga gli studiosi odierni di Platone, per ridiscutere a fondo le questioni controverse, cosa che, del resto, noi avevamo già fatto una volta, qualche decennio fa. Il particolare merito di Giovanni Reale è stato quello di far regnare in questo incontro un'atmosfera di sincera comunità. Anche la direzione della discussione, che è stata affidata alle mani del professor Szlezák, ha contribuito a questa atmosfera feconda. È per me un onore, oggi, poter introdurre il resoconto di questa discussione con alcune parole. Nessuno di noi ha voluto avere ragione, ma tutti abbiamo saggiato, una volta insieme, il peso e l'importanza degli argomenti in questione.

Come ermeneuta, io non ho potuto convincermi che i frequenti rinvii che compaiono nei dialoghi platonici siano realmente riconducibili a una dottrina esoterica dell'Accademia. Piuttosto, io vedo in essi la fondamentale riservatezza che corrisponde alla *Lettera VII*. Qui è abbastanza evidente che Platone non ha voluto assolutamente che i suoi risultati teoretici si trovassero fissati in modo definitivo nella forma della scrittura. Questa conoscenza della *Lettera VII* concorda perfettamente con il ruolo che la figura di Socrate gioca in molti dialoghi platonici, fino alla tarda età dell'opera platonica. In modo particolare, non bisogna dimenticare come Socrate, nella *Repubblica* (506 D ss.), rifiuti espressamente l'invito rivoltagli dai suoi ascoltatori di dare un'adeguata definizione del Bene, così come invece aveva dato un'adeguata definizione delle altre virtù, nel suo dialogo con i discepoli. Invece, egli si preoc-

cupa di proporre una sorta di metafora in grande stile, vale a dire la storia dell'immagine della caverna e dell'ascesa al sole del giorno. Si tratta dell'autentico Platone, con il suo non-sapere. Anche nei dialoghi tardi, come nel *Filebo*, 64 E, e nel *Politico*, 284 D ss., si va in questa direzione.

Come ermeneuta, inoltre, io devo leggere anche i testi di Aristotele non con l'opinione che in essi si possano trovare i risultati del suo pensiero nello stile del sapere libresco di oggi. In realtà, si tratta di appunti di lavoro ritrovati alla fine del primo secolo. Con questo ritrovamento inizia, per la prima volta nella letteratura greca, la monumentale opera dei commentatori che noi oggi possediamo. I commentatori di allora conobbero una ricca tradizione, come anche la copia della relazione della lezione di Platone sulla teoria delle Idee-numeri. Ma Porfirio, a questo proposito, asserisce di aver potuto utilizzare e comprendere questo testo solo con l'ausilio del *Filebo*. Egli chiaramente non ha potuto intraprendere niente di giusto nella discussione, se consideriamo, del resto, che si specchia come neoplatonico nei libri M e N della *Metafisica*. In verità, anche a noi non rimane altro compito che quello che ebbero gli interlocutori della conversazione platonica, e questo significa seguire la conversazione filosofica e porre nuove domande. Con il libro di Werner Jaeger del 1912 (*Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*), che ha aperto una strada, noi abbiamo guadagnato la giusta ottica per comprendere il carattere frammentario dell'insieme degli scritti di Aristotele che sono stati ritrovati – anche se si è messo in luce più tardi che la costruzione storico-genetica stabilita da Werner Jaeger nel libro su Aristotele del 1923 non si può più sostenere.

Le intuizioni fondamentali del libro del 1912, tuttavia, rimangono di grande portata. In questo modo, Werner Jaeger, all'interno degli scritti della *Metafisica*, e non senza una certa ragione, ha riletto il libro Lambda, a motivo

INTRODUZIONE

della sua perfetta compiutezza, come un autentico e genuino testo per una conferenza. Sempre in questo testo, all'inizio, si trovano certe allusioni difficilmente spiegabili. In modo particolare, però, nel resto della conferenza, regna già il passaggio dalla discussione del procedimento analogico con lo stile di Speusippo al testo della *Fisica* e al modo di esprimersi ontoteologico. La dottrina del Primo Motore Immobile resta in disaccordo con l'evidente glossa del capitolo 8, che è una chiara aggiunta posteriore. L'editore ha evidentemente voluto concludere, secondo il finale dell'annotazione, le molte questioni che Aristotele medesimo aveva lasciato aperte. Pertanto, questa non conclusività caratterizza assolutamente anche la *Metafisica* nel suo insieme, come giustamente Jaeger ha mostrato, come accade anche per i primi quattro libri della *Fisica* di Aristotele, dove similmente, nella continuazione, i testi paralleli rimangono aperti. Alcuni nostri colleghi italiani, i cui contributi mi accingo a studiare al più presto, sembrano assai vicini alla prudenza e alla ponderatezza che io raccomando. Il titolo «Metafisica», al quale si fa sempre riferimento, si coniuga molto bene con la mancante unitarietà del contenuto. Ci troviamo dinanzi a domande che vanno oltre la fisica.

Pertanto io desidero offrire gli stimoli derivanti dal testo che ora viene pubblicato in funzione di ulteriori discussioni non precostituite, e sono felice se, dalla pubblicazione dell'insieme, il complesso dei problemi sul tappeto risulterà rinnovato.

Heidelberg, giugno 1997

HANS-GEORG GADAMER

Discussione antimeridiana

Oralità e scrittura in Platone,
sistematicità e antisistematicità
in relazione alla dottrina dei Principi

SZLEZÁK

Cari amici e colleghi, sono molto felice di avere tutti voi qui a Tubinga, per poter discutere su Platone insieme a Hans-Georg Gadamer. Purtroppo, non sono presenti Werner Beierwaltes ed Enrico Berti, che, in un primo momento, avevano assicurato la loro partecipazione. Entrambi erano reduci da altri convegni, ed erano molto stanchi.

Il nostro incontro di oggi ha le caratteristiche di una libera conversazione su Platone, senza conferenze precostituite: nessuno di noi ha uno scritto da leggere, ma vogliamo discutere su alcuni temi e problemi riguardanti la nuova interpretazione di Platone, proposta dalla scuola di Tubinga e dalla Scuola di Milano, e ascoltare quello che ha da dire Gadamer a riguardo: siamo, naturalmente, entusiasti di questa opportunità.

Abbiamo l'intera giornata a disposizione: non c'è alcun programma già fissato, ma i temi sul tappeto sono numerosi.

I più importanti argomenti, di cui vogliamo parlare, sono i seguenti:

1) La forma dei dialoghi platonici: deve essere intesa come «chiusa» o come «aperta»? Se il dialogo è una forma letteraria «aperta», infatti, il lettore deve «superare» lo scritto.

2) L'importanza dell'interpretazione dei dialoghi platonici come opere d'arte concluse e perfette, formulata da Schleiermacher, nel quadro della sua posizione idealista e romantica.

3) Il rapporto dei dialoghi con le «dottrine non scritte» (*agrapha dogmata*) di Platone, di cui abbiamo notizia dalla tradizione indiretta.

4) L'interpretazione di Platone della Scuola di Tubinga, per la quale la filosofia di Platone è espressa, per iscritto, sempre in forma aperta, con allusioni e rimandi a qualcosa che va oltre lo scritto, a «cose di maggior valore»: Platone non scrive come l'Oracolo di Delfi, il quale, come leggiamo in un frammento di Eraclito, «né dice, né tace, ma allude» (*oute legei oute kryptei, allà semainei*, DK 22 B 93), in modo tale che tutto ciò che è essenziale sia contenuto nel testo dell'Oracolo, anche se solo per indiretta mediazione. Questo modo di una mediazione «delfica» si può trovare occasionalmente anche in Platone – ma essa *non* costituisce la struttura dei suoi dialoghi. Secondo la nostra interpretazione, gli scritti di Platone non sono oscuri alla maniera oracolare, bensì, per quel che concerne le tesi più importanti, sono chiari e ben definiti, e anche ben definiti nei «passi di omissione», che ci dicono senza ambivalenze e senza enigmi che i più importanti aspetti dell'argomento in questione non possono essere trattati in quel momento.

5) La possibile ricostruzione di un «sistema» platonico, imperniato sulla teoria dei due Principi primi e supremi (l'Uno e la Diade di grande-e-piccolo): questo è un tema molto difficile e sul quale occorre lavorare ancora a lungo. A questo proposito, ci si chiede se è corretto interpretare Platone secondo il paradigma neoplatonico, e in particolare di Proclo; detto in altri termini: si può parlare di un «sistema platonico», così come parliamo di un «sistema procliano», o di un «sistema hegeliano»? Il Professor Halfwassen, ad esempio, ha interpretato la teoria platonica in ottica prettamente neoplatonica. Forse sono possibili anche altre interpretazioni di «sistema», oltre a quella procliana e quella hegeliana. La questione è, in questo periodo, molto attuale e interessa studiosi di tutto il mondo, che in passato erano molto scettici sulle dottrine non scritte di Platone. Probabilmente, il tema del rapporto della filosofia dei dialoghi con le dottrine non scritte può essere affrontato oggi in modo molto più maturo rispetto a trent'anni fa, quando il Professor Krämer ha sollevato la questione.

DISCUSSIONE ANTIMERIDIANA

6) La posizione di Aristotele rispetto alla teoria platonica dei Principi: possiamo dire che Aristotele ha frainteso Platone?

Nell'Antichità, non si poneva il problema dell'esistenza di dottrine orali di Platone: questo era dato per scontato. Plutarco, per esempio, era dell'opinione che Platone, in tarda età, avesse spiegato in modo manifesto ciò che prima aveva già pensato, ma aveva espresso solo in termini oscuri¹.

Questo come introduzione generale.

Non voglio, per il momento, dire altro, ma preferisco lasciare subito la parola al Professor Krämer e al Professor Gadamer.

KRÄMER

Vorrei aggiungere un tema a quelli posti dal Professor Szlezák, e cioè il problema della dialettica e della definizione del Bene in Platone, che poi è uno dei punti-cardine delle dottrine non scritte. Si può parlare del Bene, vale a dire dell'Uno, solo in termini analogici, cioè con similitudini e allusioni, perché in altri termini è impossibile definirlo, per la sua stessa natura superiore, ovvero è possibile giungere ad una definizione di esso?

GADAMER

Io non ho alcuna domanda specifica da porre, in linea di principio, né alcun desiderio di affrontare temi specifici: volevo soprattutto trovarmi insieme a voi, e discutere con franchezza di questa nuova interpretazione di Platone. Vorrei, anzitutto, ascoltare. Comunque, dichiaro subito la mia posizione: io non vedo un'alternativa, in senso stretto, tra la vecchia interpretazione di Platone, vale a dire quella di Schleiermacher, e quella nuova, vale a dire quella della

scuola di Tubinga. A mio avviso, la filosofia di Platone, sia del Platone scritto, sia del Platone orale, è sempre aperta, è sempre in tensione, è sempre alla ricerca, non si arresta mai, non dà mai per definitiva una determinata soluzione dei problemi. È come lo «Streben» di Faust. Tutto in Platone è, per così dire, protettico, rimanda ad altro. La nuova interpretazione si basa soprattutto su quanto afferma Platone nel *Fedro* (il dialogo platonico che io amo di più), vale a dire sulla superiorità dell'oralità rispetto alla scrittura: ma credo che quello che vuol dire Platone è che la verità è qualcosa che nasce nell'anima che la cerca, e quindi non si tratta della superiorità di determinate dottrine (quelle esposte oralmente) rispetto ad altre (quelle scritte nei dialoghi). Volevo precisare anche un'altra cosa: Schleiermacher è un autore che io apprezzo moltissimo, sia per la sua ermeneutica, sia per la sua dialettica, e soprattutto per la sua traduzione integrale di Platone in tedesco, che è tuttora un capolavoro di riferimento.

KRÄMER

Io credo, al contrario, che un'alternativa reale ci sia. Vorrei ritornare al problema del coglimento del Principio primo, del Bene. Platone sostiene che, accanto alla dialettica, è possibile un coglimento del Bene che è *anypotheton*, che non è concettualizzabile, come dice Platone nella *Repubblica*. L'Idea del Bene, quindi, supera la dialettica, in quanto è oggetto dell'*intuizione* (*noesis*).

SZLEZÁK

Ciò che Platone denomina *anypotheton* nella *Repubblica* potrebbe corrispondere a ciò che nel *Fedone* è chiamato *ikanon*, cioè il *postulato adeguato*, che non ha bisogno di un ulteriore postulato, dal momento che è il

DISCUSSIONE ANTIMERIDIANA

fondamento di tutti gli altri. Vorrei leggere questo passo del *Fedone*, perché mi sembra molto importante per la nostra discussione:

Se, poi, qualcuno volesse fermarsi al postulato medesimo, lo lasceresti parlare e non gli risponderesti fino a che tu non avessi considerate tutte le conseguenze che da esso derivano, per vedere se esse concordano o no fra di loro; e quando, poi, dovessi render conto del postulato medesimo, tu dovresti darne ragione procedendo alla stessa maniera, cioè ponendo un ulteriore postulato, quello che ti sembri il migliore fra quelli che sono più elevati, via via fino a che tu non pervenissi a qualcosa di adeguato².

GADAMER

Ma nel *Fedone* Socrate pretende di dimostrare *definitivamente* l'immortalità dell'anima ed è quindi obbligato ad arrestarsi a un punto fermo, oltre il quale non può andare.

REALE

Io credo che, prima di affrontare le questioni specifiche, dovremmo soffermarci su un punto fondamentale: il recupero del «circolo ermeneutico» esatto per parlare di Platone. A me sembra che molti non abbiano capito i due punti-chiave su cui si fonda la nuova interpretazione:

1) Il primo punto è il seguente: Platone vive in un momento in cui è in atto una *rivoluzione culturale*, che consiste nel passaggio dalla cultura dell'«oralità» alla cultura della «scrittura»; questa rivoluzione è uguale e contraria a quella che è in atto oggi, che consiste nel passaggio dal predominio della scrittura al predominio dei *mass-media*, e in particolare della comunicazione legata all'immagine e all'oralità di massa. Viviamo, pertanto, un'esperienza analoga a quella vissuta da Platone, ma, come dice-

no, di senso opposto. Platone, vivendo in quel particolare momento, ha preso una precisa posizione.

La sua posizione è, dunque, la seguente: egli difende la scrittura, perché la scrittura è necessaria (questo è affermato chiaramente nel *Fedro*³), però è anche vero che, a suo avviso, la scrittura non può dire tutto. Alcune cose, e proprio quelle che per il filosofo sono «di maggior valore», si possono raggiungere solo mediante l'oralità dialettica.

2) Il secondo punto riguarda proprio il *minimum* necessario per entrare nel nuovo paradigma.

Mi è piaciuto un esempio, in una recensione alla traduzione tedesca del mio libro, addotto dal Professor Fígal, il quale dice: chi rifiuta il nuovo paradigma, si comporta come coloro che, ai tempi di Galileo, si rifiutavano di guardare con il telescopio⁴.

Ecco, allora, le condizioni minime necessarie per entrare nel nuovo paradigma. A me pare che, in sostanza, si possa dire questo: tutte le testimonianze, soprattutto di Aristotele, sulle «dottrine non scritte» si possono riscontrare anche in Platone, dette, però, non con il linguaggio solito che lui usa, ma con un linguaggio *allusivo*. Pertanto, quasi sempre, di tutto ciò che viene detto sulle dottrine non scritte, c'è una riconferma, ossia è possibile ritrovare un riscontro negli scritti, però in forma di messaggi comunicati con l'altro meraviglioso linguaggio di Platone.

Platone parla, infatti, con due lingue: con una, parla in modo chiarissimo; con l'altra, comunica solo a chi è già entrato in quel «circolo ermeneutico». Pertanto, per interpretare Platone sono assolutamente necessarie sia la «tradizione diretta» sia la «tradizione indiretta». Non si possono capire né le critiche platoniche alla scrittura, né le allusioni scritte alle dottrine non scritte, se non si tiene presente, in modo critico avveduto, la «tradizione indiretta», e se non ci si colloca nell'ottica di quel preciso momento storico e non si comprende la rivoluzione culturale in atto.

Su questo punto, io ho risposto a due filosofi italiani che avevano criticato il mio libro, Vittorio Mathieu ed

Emanuele Severino, con documenti in cui si dimostra che, all'epoca di Platone, si diceva esattamente a favore della scrittura quello che Platone, nel *Fedro*, cerca di respingere, e cioè che la scrittura è un «farmaco per la memoria» e «fonte di sapienza». Solo collocandosi in tale ottica, si possono interpretare in modo adeguato le conseguenze che egli trae. Non sono stati capaci di rispondere, messi di fronte ai dati storici incontrovertibili come questi⁵.

Questi sono i due punti che vanno ben compresi, per entrare nel corretto circolo ermeneutico.

KRÄMER

Non credo che la risposta al nuovo paradigma possa essere «sì, lo accetto», oppure «no, lo respingo», perché ormai molte questioni sono provate. Il problema è l'articolazione del paradigma, il rapporto *implicatio/explicatio* tra oralità e scrittura. La linea di ricerca e di interpretazione dei dialoghi platonici della nostra scuola, che viene portata avanti anche dal professor Reale e dal professor Migliori, credo sia molto feconda: oggi noi comprendiamo meglio di prima molte questioni che vengono affrontate da Platone nello scritto, proprio grazie alla luce che ci viene dal non scritto. Se la scrittura platonica si comprende alla luce dell'oralità, questo significa che l'oralità ha un primato: ma è un'oralità *interna* agli stessi dialoghi. Richard Harder ha scritto, cinquant'anni fa, di questi argomenti, parlando di una *scrittura interna* (*innere Verschriftlichung*) della lingua greca dopo Platone, da Platone in avanti. Noi possiamo dire, viceversa, e parafrasando Harder, che esisteva una *oralità interna* alla lingua greca prima di Platone, e che essa ha resistito in qualche modo in Platone medesimo. Questo significa un primato dell'oralità *anche* nella letteratura, nell'opera scritta.

SZLEZÁK

Ciò che ha detto il professor Krämer ci conduce al tema dell'*autarchia* e dell'*autonomia* dei dialoghi platonici teorizzata da Schleiermacher; su questo tema, credo che ci sia un'alternativa reale rispetto alla Scuola di Tubinga. Per noi, infatti, il *corpus* dei dialoghi platonici non è autarchico, dal punto di vista filosofico. Dobbiamo distinguere, per comprendere bene il problema, l'*autarchia filosofica* dello scritto platonico dall'*autarchia artistica* o *estetica* del medesimo. Noi crediamo che i dialoghi platonici siano certamente autarchici dal punto di vista della forma estetica e letteraria, ma che non lo siano dal punto di vista filosofico. Noi siamo ben lontani dal negare l'autarchia estetica dei dialoghi. Ma, nella trattazione degli argomenti filosofici dei dialoghi, vi sono alcune dottrine che logicamente sarebbero necessarie e implicate dal discorso stesso, ma che non vengono sviluppate esplicitamente. Si tratta dei *passi di omissione* (*Aussparungsstellen*).

GADAMER

Vorrei dire qualcosa su questo problema della forma letteraria del dialogo platonico: io credo che in ogni forma di discorso, sia scritto sia orale, ci sia qualcosa che è implicito nel discorso stesso, o che si può ricavare da esso, ma che non viene esplicitato, soprattutto se si tratta dei principi. Se in ogni discorso si dovesse esplicitare tutto ciò che è implicito, la mole del discorso sarebbe gigantesca. Non credo che la forma letteraria platonica sia *particolare* in questo senso. Non c'è nessun discorso che può esaurire l'*intero*, che di per sé dovrebbe essere esplicitato in ogni forma di discorso filosofico. Prima si parlava dell'*any-potheon*, ossia dell'*incondizionato*, di cui Platone parla nella *Repubblica*: ecco, io credo che, per Platone, questo Principio sia in sé irraggiungibile, inafferrabile, anche se è

sempre presente, proprio perché è condizione di tutti gli altri. Noi non cogliamo mai il Principio primo, anche se andiamo sempre alla ricerca di esso. In questo senso, la filosofia di Platone è aperta, rimanda sempre oltre. Quindi non credo che il problema di fondo sia se le dottrine sui Principi siano state scritte o meno. In parte sono state scritte e in parte no. Il vero problema tocca una questione più radicale, più fondamentale. Questo significa, naturalmente, che i dialoghi platonici, dal punto di vista filosofico, non sono mai chiusi, bensì sempre aperti: essi pongono le domande, ma non danno tutte le risposte. Quando, nello scritto, Platone parla dei Principi, delimita sempre l'ambito di indagine, e questo vale sia per il *Parmenide*, sia per il *Filebo*, sia per il *Sofista*. Platone non esaurisce mai l'argomento. Naturalmente ci possono essere analogie tra questa e quella trattazione dei singoli dialoghi, ma occorre mantenere gli ambiti ben distinti, e io applicherei questo anzitutto al problema dei principi della matematica, di cui ha trattato Gaiser.

SZLEZÁK

Prima di dare la parola al professor Migliori e al professor Halfwassen, vorrei aggiungere ancora qualcosa al problema della distinzione tra l'autarchia filosofica e l'autarchia artistica dei dialoghi. Il professor Gadamer ha detto che in ogni scritto c'è qualcosa di non detto, qualcosa che rimanda oltre. Questo è vero e vale, in generale, anche per la forma artistico-letteraria di qualsiasi scritto: il «non detto», ciò che viene solo alluso, serve per creare una certa tensione nell'opera letteraria; non ci sarebbe alcuna tensione, se non ci fosse qualcosa che rimane «aperto». Il problema è che, in Platone, quelli che ho chiamato *passi di omissione* sono qualcosa di più rispetto all'«oltre» che si può ricavare da qualsiasi altra opera scritta. Prendiamo, per esempio, l'*Illiade*. In questo poema omerico c'è molto

che viene lasciato in sospeso, che non viene raccontato: addirittura, anche la fine di Troia, che dovrebbe essere il tema principale, non viene narrata esplicitamente nell'*epos*. Questa tecnica di non-presentare gli eventi principali viene poi sviluppata moltissimo nella tragedia greca. La domanda, allora, è la seguente: questa forma di «rimando» è paragonabile a quello che mette in atto Platone nei suoi dialoghi? Io credo che, quantomeno, bisogna ammettere che Platone ha adottato e sviluppato questa tecnica al di sopra e meglio di ogni altro scrittore greco, con maggiore maestria e ricchezza: più di Omero, meglio dei tragici. In questo senso, io obietterei al professor Gadamer e direi che la forma letteraria di Platone è *particolare*. L'*epos* e la tragedia localizzano un determinato episodio in una totalità, e rimandano agli altri eventi collegati ad esso, che, eventualmente, potrebbero essere l'argomento di altre opere. Platone, invece, nei suoi scritti rimanda sempre al problema del Bene, che è il Principio primo del tutto, e che non può essere mai trattato esaurientemente per iscritto. I *passi di omissione*, in Platone, non hanno a che fare con la forma letteraria, ma con le questioni filosofiche di fondo. Se prendiamo gli scritti di Plotino o di Hegel, o anche quello che è per noi il dialogo filosofico, osserviamo che si comportano in modo diverso, e vediamo subito la differenza rispetto alla tecnica dialettico-dialogica adottata da Platone. Si tratta, in effetti, di una *tecnica* di Platone, ben descrivibile – e da me descritta –, e non – come ritiene il professor Gadamer – della condizione ermeneutica di base tipica di ogni testo, vale a dire che tutto ciò che viene formulato viene espresso sulla base di un retroterra che non è formulato apertamente, ma che appartiene lo stesso al senso del discorso. Platone non affronta mai il problema del Bene *in sé* (*autò to agathon*), sebbene sia convinto che se ne possa parlare. Egli rimanda sempre oltre, diversamente da Plotino.

DISCUSSIONE ANTIMERIDIANA

GADAMER

Nella dialettica platonica, al contrario di quanto avviene nella dialettica plotiniana o in quella hegeliana, è diverso il rapporto tra *eidōs* e *logos*. Nella dialettica di Platone, il problema non è mai il rapporto del mondo sensibile con le Idee, bensì il rapporto di ogni Idea con tutte le altre, o con alcune di esse. Questo è particolarmente evidente nel *Filebo*, nel *Parmenide* e nel *Politico*. Nel *Filebo*, per esempio, Platone cerca di chiarire il rapporto tra il *Bene* e il *Bello*.

SZLEZÁK

Sì, si tratta dei concetti ultimi e supremi della dialettica. Proprio quando Platone si occupa di queste tematiche nello scritto si nota che, a un certo punto, *omette* qualcosa: ci sono *passi di omissione* che riguardano il nucleo, o il vertice, del suo discorso. Non si tratta di problematiche sottintese, implicate, collegate o deducibili dal discorso: si tratta del fulcro, del nucleo del discorso medesimo, e questo io intendo dire, quando sostengo che la forma letteraria dei dialoghi platonici è diversa da tutto il resto della letteratura filosofica. Platone omette volontariamente la soluzione delle cose di maggior valore proprio là dove qualunque altro filosofo la metterebbe per iscritto.

KRÁMER

È abbastanza evidente che ogni buona letteratura implica sempre qualcosa di «oltre». Qualcosa che il lettore stesso deve immaginare, completando ciò che dice l'autore. Ma ogni letteratura mette per iscritto il nucleo di ciò che vuole narrare. In Platone, invece, non è così. Platone si pone a un livello superiore, in un modo che non si riscon-

tra in nessun altro autore, né della stessa epoca di Platone né di altre epoche, compresa la nostra. In Platone, il nucleo, nello scritto, è implicito, e il problema dell'interpretazione dei dialoghi consiste proprio in questo: rendere esplicito, spiegare, ciò che è implicito. *Esplicitazione dell'implicito, questo è il compito dell'ermeneutica platonica.* Nei dialoghi, Platone afferma spesso: «questo, per ora, non lo dico, forse lo dirò più tardi, o altrove» (cioè nelle dottrine non scritte). Questo significa che la tradizione diretta (i dialoghi scritti) rimanda all'oralità, i cui contenuti ci sono noti, forse solo in parte, grazie alla tradizione indiretta. È anche vero, non lo nego, che la tradizione indiretta è molto povera, e che i dialoghi sono infinitamente più ricchi. Vorrei rispondere al professor Gadamer, in particolare per quel che concerne il *Filebo*: in questo dialogo, Platone analizza ogni «bene» umano, nei suoi vari significati e nei suoi vari momenti, ma il «Bene in sé», il Bene assoluto, non è mai preso di mira e non viene analizzato in quanto tale. Non nel *Filebo*. E perché? Dalle dottrine non scritte sappiamo che il Bene, per Platone, è l'Uno. Il puro Uno non è analizzabile nella sua purezza, nella sua assoluta semplicità. Il *Filebo* è caratterizzato dall'analisi del *genere misto* (*mikton*) tra uno e molteplice, tra limite e illimitato. Il bene umano è appunto di questa natura «mista», cioè è un *principiato*, un *derivato*. Ma non è il Principio. Invece solo le dottrine orali prendono in analisi il Principio, l'Uno in sé, nella sua purezza, assoluto, svincolato dalla molteplicità. Qualcosa di simile accade nel *Timeo*: Platone prende in analisi i principi cosmologici (il Demiurgo e la *chora*), che non coincidono con i Principi primi delle dottrine non scritte (l'Uno e la Diade), se non analogicamente e in modo derivato. Questo problema sarà fondamentale nel Neoplatonismo: il rapporto tra l'Uno puro, trascendente, e l'*uno che è*, cioè il genere misto tra uno e molteplice.

HALFWASSEN

Nel *Filebo* si parla del rapporto tra Bene e Bello, tra *agathon* e *kalon*, che viene illustrato con tre idee: *simmetria* (*symmetria*), *verità* (*aletheia*) e *bellezza* (*kallos*). I Neoplatonici, soprattutto Porfirio, hanno trovato allusioni al Principio primo dell'Uno, quindi alle dottrine non scritte, sia nel *Parmenide*, sia nel *Filebo*. Quindi, il principio incondizionato, l'*anypotheton*, è l'Uno puro. Si può dire che Uno, Bene e Incondizionato coincidono, sono la stessa cosa. Il problema di Platone è il seguente: come è possibile raggiungere o cogliere questo principio? In altri termini: come avviene questa *ascesa metafisica all'Uno assoluto*? Se il Principio è l'Incondizionato, allora dobbiamo eliminare le condizioni, le *hypotheseis*. Cosa sono le condizioni? Per esempio, sono i numeri nell'ambito matematico, le coordinate spaziali (sopra e sotto) nell'ambito fisico. Io credo che Plotino, così come Platone, presupponga un sistema ben preciso che non viene esplicitato in forma sistematica nei trattati, nelle *Enneadi*. In questo senso, a me pare che il nucleo delle dottrine non scritte platoniche coincida con il pensiero metafisico neoplatonico: l'ascesa, il salto, al Principio incondizionato dell'Uno.

GADAMER

Ma come è possibile eliminare le condizioni? Non è possibile. Ecco, io credo che il problema stia proprio qui: il pensiero non è capace di fare questo salto al Principio incondizionato. Lei, professor Halfwassen, ha detto che Plotino non ha esplicitato il suo sistema, cioè il metodo che gli permette di ascendere all'Uno: ma questo l'ha fatto poi Proclo! In questo modo Proclo diventerebbe la chiave per intendere Plotino che, a sua volta, sarebbe la chiave per intendere Platone. Non sono d'accordo, è riduttivo.

FIGAL

Io vorrei impostare il problema dell'autarchia dei dialoghi e del rapporto oralità dialettica-scrittura in un modo un po' diverso: *la mia tesi è che la vera oralità non sta nella dottrina non scritta di Platone, ma nella vita concreta e reale, nella vita vissuta di Socrate*. Prendiamo un dialogo come il *Fedone*, ove è narrata la morte di Socrate in modo chiaramente non storico, ma letterario. L'oralità dialettica di Socrate non consiste nel cercare le allusioni di Platone alle sue lezioni orali, ma nei discorsi che realmente Socrate ha fatto ai suoi allievi prima di morire. Il dialogo scritto è una creazione artistico-letteraria di Platone. Se noi ci concentriamo sulla vita reale del filosofo, e sulla sua morte, in questo caso diventa impossibile distinguere il bene umano dal «Bene in sé». La vita umana concreta è una aspirazione al Bene in sé, ma non sarà mai una realizzazione perfetta di questo Bene. Poi ci siamo chiesti se questo Bene coincida con l'Uno, o meglio qual è il rapporto del Bene con l'Uno. Io ho sempre avuto difficoltà nell'affrontare questo problema. Si possono identificare? Io non lo so. Se prendiamo un dialogo come il *Parmenide*, vediamo che esso parla dell'Uno, ma non parla del Bene. Se prendiamo il *Filebo*, esso parla del Bene, ma non dell'Uno. La questione del Bene riguarda esperienze e aspetti della vita vissuta, la questione dell'Uno invece è un problema più astratto, metafisico o matematico. Io credo che il problema del Bene sia sempre strettamente etico, e quindi pratico: ci si chiede volta per volta qual è il bene concreto ora, nel momento in cui devo agire. In questo senso, il problema del Bene è collegato all'oralità dialettica, poiché rimanda alla vita vissuta e alle scelte del filosofo. Quindi l'oralità dialettica e la ricerca del Bene hanno ben poco a che vedere con le dottrine non scritte di Platone.

SZLEZÁK

Penso che il Professor Migliori possa darci il suo contributo, giacché ha scritto due commentari proprio a questi due dialoghi, cioè il *Filebo* e il *Parmenide*.

MIGLIORI

Intervengo con piacere sulle questioni dell'autarchia e del «sistema», cercando di allargare un po' il discorso.

Per quanto concerne l'autarchia, temo che, se ci concentriamo unilateralmente su questo tema, rischiamo di perdere di vista quello che, a mio avviso, è il compito principale di una lunga fase di studi. Infatti, mi sembra urgente capire non solo, o tanto, il rapporto tra scritto e non scritto quanto le regole della «tecnica espositiva» di Platone, che sono radicalmente diverse da quelle che siamo soliti utilizzare. Su questo terreno ha cominciato a misurarsi Szlezák, che ha individuato alcune forme drammaturgiche ricorrenti ed una figura importante come la «struttura di soccorso», ma bisogna procedere oltre e in modo più radicale⁶.

Vorrei esemplificare questo discorso con due esempi, prima mettendo in relazione il *Fedone* e il *Parmenide*, poi proponendo alcune riflessioni su *Filebo* e *Politico*.

Com'è noto, il *Fedone*, nella figura della formazione di Socrate, delinea un itinerario filosofico che dai Fisici, passando per Anassagora, giunge alla dottrina delle Idee, viste come un «postulato» che colloca in una superiore dimensione dell'essere la soluzione delle aporie del mondo fisico. Socrate, però, non si ferma a tale guadagno, ma formula l'ipotesi che qualcuno attacchi questi stessi postulati, sottoponendoli ad aporie analoghe a quelle individuate per il mondo fisico. In questo caso si dovrà procedere in due modi: in primo luogo, bisognerà verificare con un procedimento «discensivo» la coerenza del sistema che si è costruito; in secondo luogo, si dovrà reiterare il procedi-

mento prima descritto a proposito delle aporie del mondo fisico: bisogna, trascendendo le Idee, individuare premesse anteriori, che permettano di superare quelle difficoltà.

La cosa interessante è che tale ipotesi, che qui sembra puramente teorica, viene esposta e chiarita nel *Parmenide* con una procedura che deve farci riflettere. Infatti, Platone sembra voler segnalare il collegamento tra i due dialoghi con una serie di elementi comuni ad entrambi, troppi perché si possa pensare ad un caso⁷; a questo, che è difficile non considerare una sorta di «richiamo», si accompagna lo stesso schema logico: dalla trattazione fisica alle Idee alla critica alle stesse, solo che in questo caso si esplicitano le aporie che riguardano le Idee. Pertanto, Parmenide deve sottolineare ripetutamente che tali difficoltà non implicano un rifiuto di questo irrinunciabile strumento metafisico, ma una sua integrazione tramite un lungo esercizio dialettico che viene esemplificato nella seconda parte del dialogo.

In sostanza, un passaggio decisivo del ragionamento del *Fedone* viene esplicitato e reso comprensibile solo alla luce di un chiarimento successivo, un «soccorso», che troviamo nel *Parmenide*; analogamente, il modello dialettico che il *Parmenide* abbozza riceve sostanziali chiarimenti dal *Sofista*, ma soprattutto dal *Politico* e dal *Filebo*. Un tale modo di procedere per allusioni successive non ha eguali in altri autori, perché non si tratta solo di quell'autochiarimento che accompagna qualsiasi lavoro teorico, ma di un tipo di scrittura che cerca di mantenere la tensione paidetica che, per Platone, deve contrassegnare l'insegnamento filosofico: sia nell'attività orale sia con la produzione scritta si tratta, per così dire, di «spingere» il lettore, che ne abbia le capacità, a fare filosofia.

REALE

Questo risulta chiaro se prendiamo i «giochi» interni che si trovano in abbondanza nei vari dialoghi.

MIGLIORI

Sì, nel *Politico* e nel *Filebo*⁸ troviamo numerosi esempi di passaggi apparentemente incoerenti, o addirittura contraddittori, i quali, riletti nel quadro complessivo delle intenzioni educative e teoretiche dell'Autore, accettando tutte le provocazioni del testo, si rivelano una sorta di «trucco» che costringe il lettore a cercare una qualche soluzione, che viene poi confermata dalla successiva discussione. Prendiamo, a titolo esemplificativo, la questione della vita buona nel *Filebo*. Platone all'inizio esclude la vita di «pura conoscenza», ma poi la rimette in gioco, anzi la propone come il modello di vita «mista» cui aspirare. Per capire questa apparente contraddizione, occorre fare una serie di distinzioni che il testo stesso progressivamente fornisce: bisogna individuare i vari sensi di «puro», distinguendo misto da mescolato, come anche scoprire che ci sono due Idee di piacere, quello necessariamente collegato a dolore e quello «puro». In questo caso, la contraddizione si dissolve nella polivocità dei termini e dei concetti. Analogamente, nel *Politico* Platone «gioca» su due idee assai diverse di leggi e su una polivalenza strutturale dei termini *politico* e *re*.

Il «gioco» consiste nel fatto che l'Autore non esplicita quasi mai tematicamente queste distinzioni, ma le svolge nel dialogo con una serie continua di passaggi non relazionati tra loro, se non sul piano logico e teoretico. Anche quando fa eccezione, come nel caso della distinzione dei tre sensi di *re*, che si trova in *Politico*, 301 A 10 - B 8⁹, la formulazione è così breve e poco evidenziata che sfugge alla quasi totalità dei critici. Questo serve a Platone per selezionare il lettore, separando colui che legge facendo filosofia da chi legge per imparare, «difendendo» le proprie idee da possibili fraintendimenti. Infatti, se il lettore non interagisce con quello che il testo dice, non può capire e si imbatte continuamente in errori, dimenticanze, contraddizioni, inspiegabili cambiamenti di pensiero.

GIRGENTI

Ma non è questo un gioco crudele?

MIGLIORI

Non è solo un «gioco crudele»: ogni volta che ho trovato, nei tre dialoghi studiati, questo tipo di problemi, ho poi individuato, nello svolgimento successivo, qualche indicazione per una possibile soluzione. Platone non abbandona mai il lettore al suo solo intuito: lo mette alla prova, ma gli fornisce anche tutti gli strumenti che ritiene utili per il lavoro che impone.

La perdurante difficoltà di capire le opere platoniche, soprattutto quelle più difficili, dipende dal fatto che noi siamo abituati ad un tipo di scrittura «trasparente», in cui l'Autore cerca di dire tutto quello che può per chiarire il suo pensiero; all'opposto, Platone non ha come scopo primario quello di comunicare informazioni: egli vuole condurre il lettore a pensare. Per questo non è solo importante quello che dice, ma il senso che, nel contesto, quel dire acquisisce. In sostanza, si tratta di leggere i dialoghi come messaggi « scritti e inviati quasi come una lettera a certi individui lontani»¹⁰.

Non dobbiamo porci solo il problema di capire che cosa i personaggi stanno facendo nel dialogo, qual è il contenuto teorico che si sta svolgendo sotto i nostri occhi, ma bisogna «cogliere» quello che Platone, con l'invenzione di questo dialogo, cioè con gli strumenti teorici e drammaturgici che lui liberamente crea, ci sta dicendo: che cosa sta rivelando e che cosa nascondendo, che cosa sta suggerendo o chiedendo. Si tratta di non seguire solo il dialogo interno, ma di assumere un atteggiamento filosofico, capace di accettare il tipo di dialogo che il testo impone, per andare al cuore della provocazione teoretica costruita da Platone.

Al di fuori di questo, troppe cose divengono incom-

prensibili e anche ridicole. Prendiamo il *Filebo*, siamo nel centro di una trattazione serissima, si sta parlando del *Nous* che organizza il cosmo, con le quattro materie «primordiali» e Socrate dice:

Noi vediamo che, in qualche modo, entrano nella loro costituzione fuoco, acqua, aria e... terra! come dicono coloro che sono in balia di una tempesta¹¹.

Ora, Platone vuole dirci qualcosa con questo gioco di parole, altrimenti inammissibile. Infatti, Protarco subito sottolinea che «siamo in balia di una tempesta a causa delle difficoltà inerenti ai ragionamenti che stiamo ora svolgendo»¹². In questo modo, l'Autore ci informa che è perfettamente consapevole del gioco che sta conducendo e che l'impressione confusa dello svolgimento «tempestoso» è voluta; analogamente egli stesso ci dice che la trattazione noiosissima del *Politico* è svolta per un disegno lucido, funzionale alla verifica della natura del lettore, se è filosofo:

Infatti, non sentiremo il bisogno di una lunghezza adeguata in relazione al piacere, se non come un elemento accessorio; quanto alla soluzione del problema proposto, il *logos* ci invita ad amare come secondo, e non come primo bene, il fatto di trovarla nel modo più facile e più rapido possibile, e ad apprezzare, invece, molto di più, e come primo bene, proprio quel metodo stesso che rende capaci di dividere secondo le Idee; in particolare, ci spinge a coltivare quel discorso, anche se ha uno svolgimento lunghissimo, che rende l'ascoltatore più abile nell'indagine, senza alcuna attenzione alla questione della lunghezza, come anche della brevità¹³.

Non a caso, da questo chiarimento in poi lo svolgimento del dialogo non conosce più alcuna forma di lungaggine: il gioco, una volta chiarito, è finito.

GIRGENTI

E questo approccio coinvolge temi decisivi, quali il problema del Bene, proprio nel *Filebo*.

MIGLIORI

Non c'è dubbio che l'oggetto del *Filebo* sia la vita umana buona; pertanto, molti deducono che il bene di cui si parla nella seconda parte del dialogo sia quello che riguarda gli esseri umani. Invece, Platone sta cercando quell'elemento che rende buona la vita umana, che non può che essere il Bene. Infatti, Socrate lo conferma:

Ormai, Protarco, chiunque è in grado di giudicare quale dei due, piacere e pensiero, è più affine al Bene supremo e più degno di essere stimato dagli uomini e dagli dèi¹⁴.

Poi, coerentemente con la natura di questo tema, Platone mostra per l'ennesima volta che non vuol dire che cos'è il Bene: Socrate ci indicherà dov'è la sua casa, anzi ci condurrà fin nel suo vestibolo. Il gioco è che, invece, in questo caso, Platone ci dice moltissimo sul Bene. Infatti, Socrate osserva:

Dunque, se non possiamo cogliere il Bene in una sola Idea, dopo averlo colto con tre, ossia bellezza, proporzione e verità, diciamo che attribuiamo giustamente a questo, preso come un uno, la causa delle realtà che sono nella mescolanza, e che la bontà della mescolanza deriva da questo, in quanto esso è Bene¹⁵.

Quindi, i tre concetti vanno presi come una perfetta unità, che è causa ontologica ed anche assiologica, perché è lo stesso Bene!

Ancora, dopo aver più volte sottolineato la rilevanza della misura, Platone nella classificazione dei Beni non la elenca tra i beni; tuttavia

il primo <dei beni> è in qualche modo nei pressi della misura, di ciò che è misurato e conveniente, e di tutto ciò che, essendo tale, deve essere pensato di natura eterna¹⁶.

Siamo vicinissimi al Bene, siamo nel vestibolo della sua casa, abbiamo l'elenco dei beni, di ciò in cui il Bene si manifesta, e al primo posto troviamo ciò che è *nei pressi*

della Misura: è possibile non concludere che il Bene è la stessa Misura?

Ho insistito tanto su questo punto di metodo perché è necessario chiarirlo in modo esplicito, altrimenti le nostre proposte analitiche rischiano di apparire incomprensibili o, peggio ancora, arbitrarie. Infatti, la conseguenza di questo discorso è che con Platone non basta dire, come per qualsiasi altro autore, «è scritto così», perché con questi giochi Platone a volte sembra dire il contrario di quello che, poi, il testo stesso chiarisce. Dico «il testo stesso» perché, se il gioco non è ricostruito con una assoluta acribia e con un costante riferimento al testo, si apre la strada a tutti i possibili arbitri.

Passando alla seconda questione, *per quanto concerne il sistema*, credo che si possa partire da un dato: noi troviamo nell'interpretazione della filosofia antica due affermazioni: il vero platonico è Aristotele, i veri eredi del platonismo sono i neoplatonici, asserti che non vanno d'accordo, pur con tutta la buona volontà del mondo...

GIRGENTI

Storicamente non vanno d'accordo, se prendiamo Platone e Aristotele in quanto tali; ma teoreticamente, se prendiamo il «platonismo» e l'«aristotelismo» ci sono stati numerosi tentativi, come quello di Porfirio, di conciliare le due posizioni¹⁷.

MIGLIORI

Certo, tentativi del genere sono stati fatti. Personalmente, credo che, anche teoreticamente, l'ipotesi non regga, ma, comunque sia, si tratta di uno di quei casi in cui si vede bene la differenza tra approccio teoretico e approccio storico.

Il possibile duplice esito, comunque, mostra che dobbiamo ricostruire un sistema che abbia tale ricchezza da consentire questi due esiti: se Platone deve essere correttamente posto all'origine di entrambi, non può essere ricondotto integralmente né all'aristotelismo né al neoplatonismo perché, in questo caso, uno dei due sarebbe eliminato. Tale situazione, inoltre, deve farci da una parte temere la possibilità di un esito aporetico del platonismo, dall'altra prevedere la presenza di soluzioni non «tradizionali».

A questo proposito, vorrei sottolineare la necessità di riaffermare continuamente la «polarità» del Principio primo, resistendo alla tentazione di ricondurlo all'Uno: la polarità implica una non semplicità del Principio, anzi l'affermazione originaria di una differenza che spiega la natura mista del mondo ideale e materiale. Tutto si riconduce ad unità, ma dei molti, non unità dell'unità ma di altro dall'unità, non dell'identico ma del diverso. Dimenticare il secondo termine significa da subito andare verso i Neoplatonici.

Quanto alla «chiusura» del sistema, a me sembra che l'alternativa non vada posta, perché in un senso il sistema è chiuso (questo spiega una serie di affermazioni platoniche che delineano il compimento del lavoro di ricerca), in un altro senso non è chiuso (questo spiega la vita stessa dell'Accademia e la situazione tipica di tanti dialoghi). Infatti, la ricerca platonica, come abbiamo già sottolineato, ha un andamento «paradigmatico», o se preferiamo «ermeneutico», nel senso che i Principi si pongono come premesse per risolvere problemi; ciò implica, però, anche una costante verifica, con la possibile/probabile scoperta di nuove difficoltà, il che determina una continua ricerca, perché il circolo ermeneutico, una volta attivato, non ha ragioni obiettive che lo blocchino; ciò non comporta la negazione dei punti fermi guadagnati, e così sottoposti a verifica, sempre che non emergano ragioni forti che li neghino.

KRÄMER

Vorrei dire ancora qualcosa sull'autarchia letteraria e sull'autarchia filosofica dei dialoghi. Se noi prendiamo due dialoghi come il *Simposio* e il *Fedro*, vediamo che sono due grandi capolavori di «completezza», «perfezione» e «autarchia» dal punto di vista artistico-letterario. Ma, dal punto di vista filosofico, le questioni sollevate sono sempre *al servizio* del ricordo o dell'anticipazione di altre dottrine. Quindi, i testi platonici hanno sempre o una funzione *ipomnematica*, o una funzione *protrettica*. Dobbiamo prendere assolutamente le distanze dalla teoria moderna della forma letteraria del dialogo. In secondo luogo, c'è il problema del Bene. Certo, nel *Filebo*, caro professor Gadamer, Platone percorre tutte le problematiche connesse ai vari beni umani. Ma il problema finale è che cosa sia il Bene in sé. Io credo che, in Platone, la soluzione di che cosa sia il Bene in sé non si può risolvere in modo immanente. Non si può restare nel circolo. Quindi la soluzione aristotelica del bene, che è immanente, non è platonica.

SZLEZÁK

Propongo di fare un breve pausa, di dieci minuti, per il rinfresco. La parte restante della discussione della mattina sarà relativamente breve: un'ora al massimo, e poi andremo a pranzo. Riprenderemo con la questione del «sistema», per stabilire se si può parlare di «sistema» platonico, così come si parla di sistema plotiniano o procliano: le dottrine non scritte potrebbero permettere la costruzione di un sistema anche in Platone, ma la questione non è scontata, come ci ha detto il professor Migliori nella sua interpretazione del *Filebo*.

GADAMER

Ridurre Platone a sistema in questo modo significa tagliar fuori la retorica. La retorica platonica esclude un sistema alla maniera di Proclo, per intenderci.

SZLEZÁK

Sì, ma anche la retorica, se analizziamo bene il *Fedro*, è collegata alla conoscenza dell'anima, alla conoscenza dell'anima empirica che ascolta il discorso. La conoscenza dell'anima ci porta poi alla ricerca della struttura stessa dell'anima, e, per questa indagine, Platone adotta un procedimento metodico e chiaramente formulato. Platone mette in guardia dal seguire l'esempio di Tisia e di Gorgia, che, puntando più sul *verosimile* che non sul *vero*, fecero apparire le cose grandi piccole e quelle piccole grandi. La retorica, invece, deve conoscere la *verità*, si deve basare sulle cose così come sono (*onta*). Quindi, la vera arte retorica, l'arte di fare discorsi deve possedere la *conoscenza della cosa stessa* e la sua articolazione diairetica, la conoscenza delle forme dell'anima e, in terzo luogo, la conoscenza del momento opportuno (del *kairos*) in cui parlare e in cui tacere¹⁸. Non solo: chi pensa di possedere le nozioni necessarie preliminari all'arte retorica (*pro tes technes anankaia mathemata*)¹⁹, pensa di sapere tutto sull'oratoria, ma sbaglia, perché queste sono solo le nozioni elementari. Platone vuole arrivare a dire questo: la retorica fa parte di un'ampia rete di conoscenze strutturalmente collegate l'una all'altra. La retorica presuppone la dialettica; chi possiede l'arte di fare discorsi deve essere anzitutto un dialettico, cioè uno che ha una *visione globale* della realtà (*synoptikos*), uno capace di guardare l'intero. Chi guarda l'intero lo coglie come *unità*, coglie la *comunanza* (*koinonia*) degli enti.

GADAMER

E questo significa costruire un sistema?

SZLEZÁK

È precisamente quello che vogliamo discutere: pertanto, ammettere che i nessi strutturali effettivi, nei quali si trova la retorica, siano da leggere in modo «non sistematico», significherebbe assumere una *petitio principii*. Forse significherebbe altresì svilire la «vera» retorica di Platone al livello della retorica di Isocrate. Questo problema deve assolutamente essere affrontato. Io credo che il professor Oehler voglia intervenire proprio su questo punto.

OEHLEH

Proprio così, ma prima dobbiamo intenderci sul significato che attribuiamo al termine «sistema». Che cos'è un sistema? Quando si forma la teoria moderna dei sistemi? Dobbiamo risalire a Tennemann, che per primo ha parlato di *sistema della filosofia platonica*. Si tratta di una «matematizzazione» del platonismo? In realtà, la nozione di «sistema» non si riscontra nella filosofia greca. Per la prima volta la troviamo nel *Corpus Hippocraticum*, per definire sia l'«ordine naturale» di un organismo vivente, sia l'«ordine artificiale» di una classificazione o di una costruzione. L'idea di base del sistema è quella dell'organizzazione. Platone parla sì di «ordine», per esempio nelle *Leggi*, ma non di «sistema». Un altro esempio analogo è Aristotele, nella *Politica*. È interessante notare che la posizione di un sistema può essere sia naturale (oggettiva), sia artificiale (soggettiva). Comunque sia, in Ippocrate troviamo questi due significati: «sistema naturale» e «sistema artificiale». Gli Stoici, poi, tentarono di collegare i *logoi* tra

di loro in un sistema: *systemata ton logon*. La nozione ritorna nella musicologia antica: si parla di «sistema delle note». Marziano Capella parla di *systema perfectum et absolutum*. Come si può rappresentare un sistema perfetto e assoluto? Torniamo alle definizioni prima date. Abbiamo detto che il più antico significato di sistema è quello di «ordine e classificazione» nella geometria, nella musica e nell'astronomia. Se applichiamo la nozione alla filosofia neoplatonica, ci viene subito in mente il sistema deduttivo diairetico. E quali sono le regole del sistema? Esse consistono fondamentalmente nella *simmetria*, nella *dicotomia*, eccetera. Prodicò di Ceo aveva classificato le regole e le componenti della retorica. Un sistema è quindi la «coesione», la «struttura» di qualcosa in un determinato luogo. Ogni sistema ha una sua propria strutturazione, una sua propria composizione, anche temporale. Ma è interessante soprattutto ciò che dice Kant: Kant definisce, infatti, il sistema una *unità nella molteplicità*. E questa unità può essere già in natura, essere data, ovvero può essere introdotta da noi stessi. Vale a dire, può trattarsi di una «unità ontologica» o di una «unità logica». Nel secondo caso, quindi, il sistema coincide con la «visione di insieme» del dialettico.

GADAMER

Ma nutro forti dubbi che Platone (ma certamente anche Aristotele!) avesse l'intenzione di costruire un sistema in senso moderno.

OEHLER

Se pensiamo al sistema di Hegel, certamente no, Lei ha ragione. Tutto sta nell'intendersi sul significato di «sistema». F. Nietzsche e G. Krüger (nelle sue lezioni sul *Simposio*) confermerebbero la mia interpretazione.

REALE

Io vorrei intervenire su due punti, esprimendo il mio pensiero sia sulla questione dell'autarchia degli scritti platonici sia sulla questione del «sistema» in riferimento al pensiero platonico.

Io ricorderei, in primo luogo, che in Italia il termine «sistema», per molti, non ha lo stesso significato che esso ha qui in Germania. Per noi il concetto di «sistema» è molto più «dinamico»: voi tedeschi lo intendete in senso hegeliano, esplicitamente o comunque implicitamente, ossia come una forma di conoscenza che ha la pretesa di essere *conoscenza assoluta dell'assoluto*.

Ebbene, io escluderei che in Platone si possa parlare di «sistema» in senso hegeliano. Ma, se vogliamo, non se ne può parlare neanche in senso procliano: Proclo, non per nulla, era molto amato da Hegel.

Io direi semplicemente questo: per «sistema», e credo di trovarmi d'accordo con il professor Figal, intendo una *unità di fondo*, che risulta essere presente e determinante nel pensiero di un filosofo, in quanto gli dà una precisa coerenza e consistenza. Leggo una frase molto bella di Bergson, che afferma: «un filosofo degno di questo nome non ha mai detto che una sola cosa, in vario modo»²⁰.

E che cosa è questa «sola cosa» che Platone ha detto in vario modo? È il Bene.

Ma ecco che veniamo al punto cardine: Platone ha cercato di esprimere i rapporti del filosofo con il Bene in vari modi, e in particolare lo ha detto in un passo della *Repubblica*, a cui il professor Krämer ha dedicato un saggio (che abbiamo tradotto in italiano e pubblicato sotto forma di opuscolo: pensate che ha avuto successo al punto che è già arrivato alla quarta edizione²¹). Ma mi rifaccio al passo in questione: Platone dice che è *dialettico* (e quindi filosofo) solo colui che sa definire la cosa che prende in esame, e aggiunge:

Così sarà anche per il Bene: chi non è capace di definire l'Idea del Bene con un ragionamento, astraendola da tutte le altre, e, come in battaglia, passando attraverso tutte le prove, desideroso di provarla non secondo l'opinione, ma secondo l'essenza, non affronta queste cose con un ragionamento che non crolla, tu dirai che chi si trova in tale condizione non conosce né il Bene-in-sé, né nessun'altra cosa buona; ma che se anche ne apprenda una qualche immagine, non dirai forse che la coglie con l'opinione e non con la scienza, e che dormendo e sognando in questa vita, prima di potersi risvegliare qui, scendendo nell'Ade terminerà il suo sonno?²²

In questo passo, dunque, Platone dice che è *dialettico solo colui che sa definire il Bene*: ma, per definire il Bene con un ragionamento, deve passare attraverso tutte le prove, deve essere desideroso di provarlo non secondo opinione, ma secondo l'essenza stessa: quindi affrontando tutte queste prove, con tutte le fatiche che implicano. Ora, i dialoghi di Platone fanno esattamente questo: affrontano le varie prove per avvicinarsi il più possibile (per iscritto) alla *definizione del Bene*. Se non si fa questo, dice Platone, continuiamo a dormire e andiamo nell'Ade a terminare il sonno.

Rispondendo a una recensione al mio libro di Rafael Ferber (che ha certe simpatie per le interpretazioni aporetiche di Platone), gli ho detto: al di là di ogni dubbio, come risulta da questo passo della *Repubblica*, Platone considerava la conoscenza del Bene assoluto come *raggiungibile per l'uomo*. Pertanto, noi non dobbiamo dormire e sognare finché rimaniamo in questa vita, per poi terminare il sonno nell'Ade; e quindi, dopo queste inequivoche affermazioni di Platone, scherzosamente, con quel pizzico di ironia socratico-platonica a scopo maieutico, agli esegeti e agli interpreti aporetici e scetticheggianti di Platone mandiamo questo messaggio: noi, non vogliamo dormire e sognare, ma a voi lasciamo la libertà di dormire e di sognare finché rimanete in questa vita, e platonicamente vi concediamo senza riserve anche di andare nell'Ade a terminare il vostro sonno! [*risate*]

DISCUSSIONE ANTIMERIDIANA

GIRGENTI

Cioè che vadano pure all'Inferno...

REALE

Sì, ma, naturalmente, diciamo questo bonariamente e per scherzo... Voglio richiamare l'attenzione su un'ultima cosa (sempre per scuotere tali interpreti e stimolarli quanto basta per farli svegliare). Non c'è alcun dubbio: Platone, nella *Repubblica* dice senza mezzi termini, a tutto tondo, che *il Bene è l'Uno*. Il tempo ora è poco, ma voglio ugualmente leggere questi testi: nel primo passo, Platone dice chiaramente che il Bene è l'Uno, collocandolo per una precisa scelta drammaturgica fuori posto, in modo che io ritengo del tutto incontestabile.

Leggiamo, dunque i testi. Sentite che cosa dice sul Bene in sé in connessione con l'ordinamento della Città.

Il primo passo dice:

– Contento tu, dissi io, se ritieni che meriti dare il nome di Città ad alcun'altra tranne a questa che stavamo costruendo.

– Ma perché?, disse.

– Le altre occorre chiamarle con un nome maggiore: infatti ciascuna delle altre Città è *moltissime* Città e non *una* [...]. In primo luogo, sono *due* [si noti addirittura il richiamo simbolico alla diade!] in ogni caso nemica una dell'altra, l'una dei poveri e l'altra dei ricchi. E in ciascuna *di queste due* [!] ve ne sono poi moltissime, e se tu le tratti come se fossero *una*, ti sbaglieresti completamente, se, invece, le tratti come *molte*, dando agli uni le cose degli altri, e le ricchezze e la potenza e le persone stesse, ti farai sempre molti alleati e pochi nemici. E fino a che la tua Città venga governata con saggezza sarà la *massima* non dico per fama, ma la *massima veramente*, anche se disponga solo di mille difensori. Infatti questa grande Città *una* non la troverai né fra i Greci né fra i Barbari. Ne troverai invece *molte* che sembrano tali e anche *molte volte* maggiori di questa.

Il secondo passo è ancora più radicale, ed esprime per iscritto un'allusione emblematica al non scritto:

Non è questo, allora, il punto da cui dobbiamo incominciare per trovarci d'accordo, ossia domandarci quale possiamo dire che sia *il massimo Bene* per l'ordinamento della Città, al quale il legislatore deve mirare nel porre le leggi, e quale sia *il massimo Male*, e quindi vedere se ciò di cui ora si è trattato si accordi con *l'orma del Bene* e non si accordi con *quella del Male*?

[...]

E potremo avere *un male maggiore* nella Città di quello che *la divide*, e che *invece di una ne fa molte*? Un *Bene maggiore* di quello che *leggi insieme e ne faccia una*?²³

Il passo si commenta da sé.

Credo che ora sia giunto il momento di sospendere per il pranzo.

SZLEZÁK

Concludiamo la nostra discussione sul problema di una *unità di fondo* della filosofia platonica. Se prendiamo la virtù (*areté*), essa appare come una forma di *unità psichica*, di unità dell'anima in vista del Bene. Se prendiamo la politica, anche in questo campo il problema di fondo è l'*unità* dello Stato, ciò che lo *tiene insieme* e lo rende unitario. Ci siamo chiesti se cercare una *unità* equivalga a costruire un sistema filosofico: su questo punto, vorrei ora dare la parola al professor Rémi Brague, che è venuto apposta da Parigi per partecipare al nostro incontro.

BRAGUE

Vorrei affrontare due problemi collegati: in primo luogo, mi chiedo se veramente Platone ha ipotizzato *con serietà* una unificazione del tutto, dell'intera realtà in fun-

zione di un Principio. In altri termini: se Platone ha pensato alla realtà come un *cosmo*, cioè come ordine, non l'ha forse fatto in modo ironico, almeno in parte? Il secondo problema è direttamente legato al primo: come si giustifica il passaggio dal Bene del Tutto al bene umano? Sottopongo alla vostra attenzione un passo del *Filebo*, in cui Socrate allude a ciò che c'è di ironico nell'idea di un ordine cosmico. Leggo il testo:

Tutti i sapienti, *esaltando se stessi*, sono concordi nell'affermare che l'Intelligenza è nostra regina del cielo e della terra. E *probabilmente* dicono bene²⁴.

Socrate parla dell'Intelligenza, del *Nous*, del *Geist*, dello Spirito, se si vuole, come sovrano del cielo e della terra. Ma occorre prestare attenzione alle parole che ho sottolineato; in primo luogo l'ironico «probabilmente», che ci invita a prendere le distanze. Ma soprattutto osserviamo la prima formula. I sapienti, che fanno dell'Intelletto il sovrano del mondo, prendono ciò molto seriamente – è il significato abituale di *semnynein* in Platone. Ma si può prendere l'espressione alla lettera: i sapienti pongono se stessi come oggetto di venerazione e esaltazione (*semnos*, da *sebomai*). Io intenderei, non senza forzare l'annotazione: i sapienti, che sono gli uomini dell'intelligenza, affermano che l'intelletto è sovrano per rendere se medesimi sovrani. Ancor più brutalmente: la cosmologia dell'Intelligenza non è una descrizione del mondo, ma qualcosa che si può definire l'ideologia di chi pone al potere l'intellettuale.

C'è un secondo testo, che si trova nel *Timeo*²⁵: in questo dialogo il mondo viene presentato in modo chiarissimo come un cosmo, come un ordine bello. Il mondo intero deve essere perfetto. Ora, si dice, da un lato, nel primo discorso del Demiurgo, indirizzato alle divinità inferiori che lo aiutano, che il mondo non sarà perfetto (*teleos*), finché non sarà abitato dalle quattro specie di animali che vi sono destinate²⁶. E viene affermato, dall'altro, nel secondo

discorso del Demiurgo, indirizzato alle anime umane, che gli animali diversi dall'uomo saranno creati per degenerazione o involuzione, a partire dall'uomo stesso, che è il solo vivente creato in principio²⁷. Affinché nascano gli animali, è necessario che l'uomo decada. Affinché l'universo sia perfetto, è necessario che l'uomo sia imperfetto. Ci si può allora chiedere se il Bene del Tutto e il bene dell'uomo siano compatibili. E, quindi, se c'è un Bene unificato che renderebbe il tutto un autentico cosmo...

SZLEZÁK

Se posso intervenire, vorrei sottolineare che il testo citato parla dell'Intelligenza (*nous*) come *sovrana* (*basileus*): ma Platone dice anche che il Bene (*agathon*) è superiore alla stessa Intelligenza. Il «Re» supremo di Platone è il Bene, che «governa» nel regno delle Idee, analogamente al sole nel regno visibile (*basileuei*²⁸). Da questo «Re» deriva il *Nous*, così come la *opsis*, la visione, deriva dal sole²⁹. Naturalmente, questo discorso diviene evidente in Plotino: l'Uno-Bene è la prima ipostasi, l'Intelligenza è la seconda ipostasi. Avremmo quindi due «sovrani», due «re».

REALE

Sì, ma nel caso dell'Intelligenza Platone dice *ho nous* (in senso personale), mentre nel caso del Bene dice *to agathon* (in senso impersonale).

KRÄMER

Ma è proprio in base al Bene che noi possiamo trovare il principio unificante del tutto! La dialettica ideale di Platone converge proprio sul Bene, che è il fondamento di

DISCUSSIONE ANTIMERIDIANA

tutta la coerenza. Naturalmente la presenza unificante del Bene nell'intero è sempre *analogica*: questo io intendo per sistema in Platone. È fondamentale comprendere il nesso *proteron/hysteron* per evitare il deduzionismo immanentistico. Anche in campo politico, la tendenza o la presenza del Bene nella repubblica è sempre analogica. Platone, per indicare l'intero del reale, usa l'espressione *to holon*, ma non bisogna identificare questo *intero* con l'Uno. L'intero possiede una sua *unità*, ma questa unità è solo analogica, in riferimento al Principio fondativo dell'Uno. Se teniamo presente questo fatto, cioè che l'Uno tiene insieme il tutto *in modo analogico*, evitiamo il rischio di bloccare Platone in un sistema rigido.

REALE

Il termine «sistema» non deve essere confuso con «perfezione» o «completezza», con ciò che voi tedeschi chiamate *Vollkommenheit* (o, come diceva Hegel, conoscenza assoluta dell'assoluto). Se vogliamo parlare di «sistema platonico», non dobbiamo intendere un pensiero esaustivo che raggiunge la «completezza», ma semplicemente che raggiunge la «coerenza» e la «consistenza». In Italia (forse non in Germania) si era giunti al punto che, nei manuali di storia della filosofia, Platone era esposto in modo del tutto sistematico, e quindi presentato come incoerente e inconsistente, riassumendo i singoli dialoghi, senza conclusioni riassuntive, perché si supponeva che non ci fosse una coerenza nell'insieme dei concetti. Questo, a mio avviso, è l'errore più grave che si possa fare nei confronti di Platone.

FIGAL

In breve, vorrei porre allora il problema del «come» l'Uno, l'unità, è presente nella molteplicità: si tratta del

LA NUOVA INTERPRETAZIONE DI PLATONE

«limite» della materia? Questo sembra dirci il *Filebo*. Almeno se siamo a «questa» unità e a «questa» molteplicità. Ma perché dobbiamo porre poi una unità *sui generis*? E, soprattutto, perché dobbiamo identificare questo Uno con il Bene?

KRÄMER

Questo è il nucleo del pensiero platonico: è possibile comprendere e cogliere l'Uno in sé?

SZLEZÁK

E su questa domanda fondamentale, credo possiamo interrompere la discussione di questa mattina, per andare a pranzo. Continueremo nel pomeriggio.

Discussione pomeridiana

Platone e le interpretazioni
del suo pensiero: Aristotele,
il Neoplatonismo, Schleiermacher

SZLEZÁK

Bene, iniziamo la discussione pomeridiana: abbiamo circa quattro ore, ma possiamo anche andare un po' oltre. Oltre ai temi di questa mattina, ci rimane da discutere ancora su Schleiermacher in rapporto alla nostra proposta, e su Aristotele.

KRÄMER

Il primo che ha incrinato l'interpretazione platonica di Schleiermacher è stato, negli anni Trenta, proprio il professor Gadamer. È stato Gadamer che ha anticipato la dottrina delle Idee-numeri come da sempre professata da Platone, e non come un suo prodotto tardo. Il collegamento delle Idee con i numeri è intrinseco alla filosofia platonica come tale. In quegli stessi anni molti studiosi convergono con quella che sarà poi la nostra interpretazione: Heinrich Gomperz³⁰, John N. Findlay³¹, Julius Stenzel³² e anche Léon Robin³³.

GADAMER

Sì, questo è vero. Ma trovo inutile contrapporre Schleiermacher alla Scuola di Tubinga. Già negli anni Venti discutevo con Natorp di questo problema delle Idee-numeri: non si può però estendere la matematica all'intera realtà.

REALE

Io, invece, vorrei dire al Professor Gadamer che, nel mio libro, ho preso come esempio una sua frase veramente paradigmatica, che leggo: «Il problema generale dell'interpretazione platonica, quale si presenta a noi oggi, si fonda sull'oscuro rapporto esistente fra *l'opera dialogica e la dottrina di Platone che conosciamo soltanto mediante una tradizione indiretta*»³⁴.

Proprio questo è il nucleo del nuovo paradigma. Inoltre, io cito nel capitolo sulla *Repubblica*, un bellissimo passo, in cui Lei dice che al di là delle Idee ci sono i Numeri e l'Uno.

GIRGENTI

Professor Reale, non ritiene opportuno leggerci questa pagina del professor Gadamer?

REALE

Certamente. In questa Sua bella pagina, professor Gadamer, Lei, partendo dall'*Ippia maggiore*, dopo aver ricordato un frammento del comico Teopompo, e passando attraverso il *Fedone*, esprime idee assai spinte verso il nuovo paradigma: «[...] l'unità indivisibile dell'essenza non costituisce l'ultima parola — a tale scopo è *il numero a servire di modello*. Il vero enigma del numero è infatti il seguente: che *uno più uno faccia due, senza che uno di essi, da solo, sia due, e senza che il due sia uno*. È quanto, a spese di Platone, veniva già motteggiato in un verso comico di Teopompo, un contemporaneo di Aristofane:

*poiché uno non è nemmeno uno
E due? Il due è a mala pena uno, come afferma Platone.*

(Diogene Laerzio, III, 26)

«Questo indovinello, se vedo bene, compare per la prima volta nell'*Ippia maggiore* senza che vi venga sviluppata una qualsiasi conseguenza positiva. Esso serve unicamente alla critica di un tentativo di definizione. Non se ne deve concludere che con la *particolare struttura del numero*, Platone alludeva a qualcosa di grande importanza in un altro contesto, e non era forse la struttura di *arithmos* del *logos* che egli aveva in mente già allora? Ovviamente la mera partecipazione a un'idea non significa ancora conoscenza. Io penso che una teoria della dottrina delle idee, che si fosse presentata come un eleatismo atomistico, sarebbe stata sempre inadeguata, e di ciò Platone sembra essersi accorto molto presto. Che cosa significhi conoscere, lo si comprende soltanto quando si sia anche compreso *come sia possibile che uno più uno faccia due e «il due» sia uno*. Questo problema della *dualità* e del suo rapporto con *l'uno* compare ora più di frequente in Platone, e sempre in contesti motivati che determinano fin dall'inizio il pensiero platonico. Ricordo l'indovinello di come sorge il due, se per addizione o per divisione dell'uno, un indovinello che, nel *Fedone*, costringe Socrate a mutare pensiero e provoca la famosa fuga nei *logoi* (*Phaed.* 96 e ss.). In quel dialogo, proprio sulla base della domanda, che *cosa sia il due*, viene sviluppata l'*ipotesi dell'idea*. Anche il problema della relatività della percezione sensibile, che in Platone riveste un'importanza tanto fondamentale, lascia intuire una connessione con il problema del due. Nel *Fedone* (96 d-e) esso compare in questo contesto, e nel libro VII della *Repubblica* viene posto con risolutezza il problema se il "grande" e il "piccolo", che vengono attribuiti contemporaneamente al dito posto tra il medio e il mignolo, *sono uno o due* e la risposta suona: nel pensiero dovremo distinguerli. Poiché manifestamente, ognuno è per sé uno, e insieme essi sono due (*Resp.* 524 b-c). Quale banalità! O si tratta di un primo accenno alla struttura dell'uno-due, che in seguito diventerà la struttura del grande-piccolo o del più o meno (...)? In effetti il problema della relatività, che qui accenna

il rapporto esistente tra l'uno e il due e, quindi, alle *archai* dell'*hen* e della *dyas*, è il famoso "invito al pensiero", con cui ha inizio l'intera introduzione all'idea. Noi possiamo superare la contraddizione dei sensi soltanto col pensiero, distinguendo, nella medesima cosa, la *grandezza* e la *piccolezza*. Ciò non implica soltanto che la coesistenza di aspetti diversi nello stesso oggetto non sia affatto una contraddizione reale ma anche, tacitamente, che gli aspetti così distinti nel solo pensiero, le idee, siano inseparabili l'uno dall'altro e, quindi, si coappartengano — questo sarà in effetti il tema esplicito del *Parmenide*. Mi sembra un dato di fatto, non ancora sufficientemente rilevato dagli studiosi, che la relatività delle percezioni sensibili — vale a dire: uno dei temi più antichi nei dialoghi platonici — *implichi già tutto quello che più tardi verrà esplicitato come la reciproca partecipazione delle idee e condurrà al modello dell'a-rithmos, da noi designato come la teoria dei numeri ideali*»³⁵.

E non solo: lei, professor Gadamer, facendo riferimento all'epoca di composizione dell'*Ippia maggiore*³⁶, scrive: «Un dialogo come l'*Ippia*, che si potrebbe considerare autentico, accenna chiaramente alla dottrina dei Numeri ideali. Si farà perciò bene a non minimizzare il problema, tentando di eliminarlo con un'ipotesi storica».

Testi, questi, a mio giudizio veramente esemplari. Allora, la domanda che Le rivolgo è questa: Lei è molto vicino al paradigma nuovo, anzi è dentro. Ho ragione?

GADAMER

Sì, certo, in questo senso sì.

REALE

Oh, benissimo, perché questo è molto importante!

DISCUSSIONE POMERIDIANA

Poi, all'interno di questo paradigma, c'è tutto un movimento dinamico, con posizioni diversificate.

GADAMER

Sì, questo è chiaro, ma, per favore, non mi mettete contro Schleiermacher! Io credo che nessuno potrebbe ridurre Platone alla sistematica hegeliana.

SZLEZÁK

Questo non lo fa nessuno! Ma forse c'è un senso di «sistema» diverso da quello hegeliano. Del resto, è innegabile che nei dialoghi la sistematicità non sia del tutto assente – penso, per esempio, agli schizzi complessivi nella *Repubblica* e nel *Timeo*. Professor Halfwassen, Lei voleva obiettare?

HALFWASSEN

Può essere interessante sottolineare che, se da un lato Schleiermacher nega la sistematicità di Platone, dall'altro Schelling sostiene che Platone è stato il primo filosofo che ha parlato del concetto di sistema, come comunanza di spirito e natura. Platone è la prima tappa verso il sistema dell'idealismo.

SZLEZÁK

In un passo del *Menone*, Platone dice che il fondamento della comunanza dell'intero è la «parentela» di tutte le cose. Non solo: dice che i *mathemata* ci permettono di comprendere questa «coesione» dell'intero. Il *Fedone* e il *Filebo* ci permettono di comprendere meglio questa nozio-

ne. La *sinossi* (*synopsis*) è uno dei due metodi della dialettica platonica, che ci permette di risalire grazie alla comunanza dei *mathemata* fino ai generi sommi. Ma questo procedimento è necessariamente *propedeutico*, non giunge al Principio primo. Ma non voleva essere una risposta.

FIGAL

Io credo, comunque, che, se abbiamo accertato che non si può parlare di «sistema platonico» in senso procliano o hegeliano, allora si può parlare di una certa *antisistematicità* di Platone, in quanto rifiuto di una *rappresentazione definitiva* della struttura del reale. La stessa dialogicità, la posizione continua di domande ulteriori – l'oralità dialettica – esclude la sistematicità.

GADAMER

Certamente. In questa direzione, Platone è antisistematico, è aperto, va sempre oltre. Chiudere Platone in un sistema deduttivo (anche se neoplatonico) significherebbe fare una operazione in certo senso equivalente all'interpretazione tomistico-scolastica di Aristotele. È anche vero che Aristotele è stato il primo responsabile dell'interpretazione «chiusa» di Platone, del platonismo. Un esempio consiste nell'interpretazione della dottrina delle Idee: se leggiamo il *Fedro*, da una parte, e dall'altra leggiamo l'interpretazione di Aristotele, tutto questo risulta evidente. Altri esempi sono l'interpretazione aristotelica di concetti platonici come la «partecipazione», e la sua proposta dell'«analogia».

KRÄMER

Non si può però nemmeno interpretare Platone in senso «moderno». Un'interpretazione moderna di Platone,

DISCUSSIONE POMERIDIANA

frammentaria, che vede ora questo aspetto, ora quell'altro, senza unità, non è proponibile.

Prendiamo, per esempio, il *Simposio*: la tensione verso l'Uno, verso il Principio, è reale e ha un culmine: la visione folgorante del Bello in sé. Non si tratta, quindi, di un processo infinito.

Attenzione: sostenere che il processo (dialettico o erotico) culmina nella visione dell'Uno, non equivale ad una interpretazione neoplatonica plotiniana di Platone. In Platone c'è la presenza effettiva del secondo Principio, della *Diade indefinita*. Proclo attesta, spiegando la dottrina di Platone, che se non avesse introdotto questo secondo Principio, quello della *molteplicità*, Platone sarebbe rimasto fermo al *monismo parmenideo*. Credo che questa sia una reale e notevole differenza tra Platone e Plotino, tra la nuova interpretazione e l'interpretazione neoplatonica. Noi crediamo che con un solo Principio, solamente con l'Uno, non è possibile giungere alla molteplicità. Viceversa i neoplatonici fanno derivare tutto dall'Uno.

SZLEZÁK

Mentre per Aristotele *la molteplicità è originaria*: l'essere si dice in molti modi, che non sono deducibili l'uno dall'altro, come del resto non lo sono neanche le quattro cause. Quindi c'è una originaria molteplicità. Questo si collega a ciò che aveva detto il professor Migliori: in Platone ci sono i fondamenti *sia* di Aristotele *sia* di Plotino, ma non è riducibile a nessuno dei due.

KRÄMER

Sì, certo. Ma Aristotele non si preoccupa di spiegare come è nata la molteplicità dell'essere: questa c'è già, è già data. In questo consiste il *realismo* di Aristotele contro il *monismo* di Parmenide e contro l'*idealismo* di Platone.

FIGAL

Allora, in questo senso, si potrebbe dire che Platone ha introdotto il Principio della molteplicità, la Diade indefinita (*aoristos dyas*) in funzione antieleatica: la Diade è contro Parmenide, anzi è il fondamento del «parricidio» di Parmenide da parte di Platone. Noi sappiamo che la Diade opera sempre in sinergia con il Principio dell'Uno, e quindi il vero problema sarebbe la spiegazione del *rapporto* tra questi due principi. Ma si tratta di un problema essenzialmente logico, soprattutto se leggiamo il *Parmenide*, che parla certamente del rapporto tra l'uno e il molteplice, ma in modo protrettico e con un significato strettamente logico. Se impostiamo il problema in senso ontologico, sostenendo quindi che Platone avrebbe «dedotto» tutta la realtà dai Principi, affermiamo qualcosa che non trova alcun riscontro nei dialoghi. Nel cosmo, quindi nell'ordine, si manifesta sempre la *sinergia mista* dei due Principi: questa sinergia si manifesta anzitutto come bellezza (e così torniamo al *Filebo*). La bellezza che si manifesta è un complesso gioco relazionale inscindibile tra unità e molteplicità: non c'è nessuno problema di una supposta unità analogica.

GADAMER

Pertanto si dovrebbe dire che il Neoplatonismo è un fraintendimento di Platone, o comunque un'interpretazione in una direzione che non è originariamente platonica.

KRÄMER

No, io credo che dobbiamo metterci nell'ottica di comprendere il giusto circolo ermeneutico per interpretare Platone.

SZLEZÁK

Vorrei citare un passo del *Politico* che cade a proposito: si tratta dell'annuncio del dialogo intitolato *Filosofo*, che non è mai stato scritto. Schleiermacher, per risolvere il problema, identificava il *Filosofo* o con il *Fedone* o con il *Simposio*. Esso dimostra come egli fosse impotente di fronte a questo titolo «omesso». Colui che prende sul serio l'omissione, deve domandarsi in che modo i dialoghi *Sofista*, *Politico* e il mancante *Filosofo* potessero rapportarsi a vicenda. E colui che sostenesse che il compito del filosofo nel *Filosofo* non sarebbe stato la comprensione di una «parentela» ontologica di tutte le cose, affermerebbe più di quanto può sapere, e, inoltre, qualcosa di molto, molto inverosimile.

MIGLIORI

Vorrei tornare ad intervenire nel dibattito su «sistema chiuso o aperto» per proporre due riflessioni, una rivolta alla proposta di Figal/Gadamer, l'altra alla proposta di Krämer/Reale, in quanto mi trovo, per così dire, *in mezzo tra le due posizioni*.

Partirei da un dato: nel *Filebo*, dopo una lunga analisi delle forme del piacere, troviamo una classificazione delle conoscenze assai più breve, ma molto importante. Prima Platone organizza le tecniche sulla base della precisione: sono tanto più precise quanto più la loro componente matematica sopravanza e condiziona quella empirico/esperienziale. Al vertice abbiamo la matematica stessa, che ha una dimensione tecnica, *una matematica empirica* che numera le diverse realtà e che non è molto stabile, ed una scientifica, *una matematica filosofica* che si occupa dei puri numeri ed è, quindi, massimamente stabile come i suoi oggetti. Infatti la classificazione delle scienze non si basa sulla esattezza, ma sulla verità, che dipende dalla natura

degli oggetti. A questo punto Socrate osserva: «Ma, Protarco, la potenza della dialettica ci rinnegherebbe, se giudicassimo qualche altra scienza superiore a lei»³⁷. «Ci rinnegherebbe» implica la presenza di chi ci abbandona: stiamo svolgendo un lavoro in cui la dialettica, cioè la filosofia, è già implicata. In effetti, questa è una classificazione teoretica, ma non matematica, delle scienze e ciò che classifica è superiore a quello che viene classificato³⁸.

Pongo a questo punto una domanda: possiamo pensare che la dialettica sia meno scientifica, meno vera e meno conclusiva delle matematiche? Se la dialettica non si conclude in un sapere stabile, come può essere conoscitivamente superiore, visto che perde nei termini di completezza, esaustività, capacità di cogliere il proprio oggetto? Questo è l'aspetto del problema che vorrei sottoporre a Gadamer e Figal.

Dall'altra parte, resta la paura di veder penetrare nel discorso platonico, che è un *prototipo*, l'inizio di un processo, i guadagni teorici che lo svolgimento filosofico ha poi realizzato. Ad esempio, il professor Reale diceva giustamente che c'è una definizione di Bene. Sono totalmente d'accordo, ma mi chiedo: qui che cosa vuol dire «definizione»? Me lo chiedo perché avverto subito che, quando penso a una «definizione», sono condizionato da Aristotele. Devo, allora, cercare di capire che cosa può significare per Platone «definizione», il che mi pone in una situazione teorica del tutto nuova. Prendiamo ad esempio il *Politico*...

Mi scuso se faccio sempre e solo riferimento a questi testi, ma parto dal postulato che di Platone conosco solo questi tre dialoghi; il resto lo ignoro e lo ascolto da voi.

REALE

E il *Sofista*?

MIGLIORI

Lo conosco il minimo necessario; tra un po' spero di aggiungerlo all'elenco, insieme al *Teeteto* e al *Fedro*: ogni cosa a suo tempo.

Tornando al *Politico*, la costruzione del dialogo dà l'impressione che ci siano una prima e una seconda definizione del politico. Ma non è così. All'inizio si presenta il politico come «pastore» sulla base di una diairesi, ma si chiarisce subito che tale definizione non è corretta. Con un lungo cammino si arriva a modificare diairesi e definizione: solo Dio è il vero pastore, mentre il politico è curatore umano della società, che esercita la sua azione sul tutto e non sulle singole parti, che opera sulla base della convinzione e non della pura violenza come il tiranno.

Questa prima definizione non solo non viene mai contraddetta, ma viene esplicitamente richiamata nella parte finale del dialogo come origine di tutto il ragionamento svolto³⁹. Pur se è corretta, non è però sufficiente, perché non ci dice *come* il politico opera: se egli si occupa del tutto, è necessario capire in che modo interviene e in che rapporto è con coloro che si prendono cura delle parti. Per analizzare la complessità di questi nessi si usa la diairesi del tessitore, che costituisce un paradigma utile per una più facile individuazione degli elementi che caratterizzano l'attività del politico: questi, coerentemente con la prima definizione, che lo qualifica come scienziato teorico e direttivo, guida una serie di personaggi secondo rapporti assai diversificati che riproducono, ad altri livelli, la complessità dei nessi della tessitura. Quanto alla sua azione «propria», è una sorta di intreccio tra «fili» diversi, cittadini portatori di atteggiamenti virtuosi, ma opposti.

Se ora ci chiediamo che rapporto c'è tra i due procedimenti, tra la delineaazione del politico come «tessitore» e quella del politico come «curatore», si potrebbe rispondere: «Nessuno». Certo, l'oggetto è lo stesso, ma i processi concludono con due raffigurazioni diverse e irriducibili,

entrambe vere e corrette, almeno dal punto di vista dell'Autore: una ci dà la definizione formale, l'altra la connotazione operativa, l'una indaga il «che cosa» e «su chi», l'altra il «come» e «con chi». Non sono termini sovrapponibili o intrecciabili. In Platone sono possibili diverse definizioni: non esiste una sola diairesi del sofista, ma molte e profondamente diverse⁴⁰.

Se Platone opera così, la definizione costituisce un momento importante del coglimento dell'oggetto, ma è solo uno dei termini possibili di tale comprensione; pertanto, la definizione del Bene come Misura è un dato rilevante, ma non può, in sé, chiudere l'indagine. In sostanza, quando parliamo di definizione per Platone, dobbiamo renderci conto che il filosofo ateniese aveva una pluralità di strumenti, che gli consentivano di affrontare quello che, per lui, è un processo complesso in cui si articola ogni realtà determinata.

Che questo modello regga è, ovviamente, tutto da dimostrare; tuttavia la possibile aporeticità del «sistema» di Platone è un problema ulteriore. Dal nostro punto di vista storico ci basta affermare che ha una forte coerenza interna. Come sappiamo, nel *Filebo* Platone mette in risalto tre elementi che spiegano il processo ontogonico: Limite, Illimitato e misto. I primi due vengono rapidamente chiariti, mentre si mette in risalto una grossa difficoltà per quanto concerne il misto. La cosa risulta spiegabile: il misto designa tutti gli aspetti della realtà, per cui, mentre è possibile trovare una clausola che renda Limite e Illimitato, non riusciamo a trovarne una che dia ragione di questo dato. Ci si deve limitare a dire che è frutto dell'azione del Limite sull'Illimitato, in sostanza a ribadire che è «misto»: non sembra definibile, ma solo descrivibile ed esemplificabile. Uno dei problemi che ha di fronte Platone è proprio quello di dare ragione di una visione così complessa, di una struttura tanto composita e articolata che, come dice il *Politico*, le stesse Idee sono parti di altre Idee⁴¹. Non può, allora, stupirci la convinzione che solo

una molteplicità di strumenti consenta di capire una realtà di questo tipo.

Vorrei ribadire questo concetto da un altro punto di vista, rispetto a quanto ha detto il professor Krämer. Nel processo ascensivo che egli ha perfettamente descritto, non metterei in risalto l'approdo all'Uno, ma sempre e solo alla Polarità. La ragione è esplicitata da Platone nel *Parmenide*: «Infatti una stessa realtà nella sua interezza non potrà contemporaneamente avere la duplice funzione di subire e fare. Altrimenti l'Uno non sarebbe più Uno, ma due»⁴². Non a caso Platone sottolinea ripetutamente in questi dialoghi che i processi sono sempre duplici: un agire e un patire, un dividere e un unificare. Ma se la realtà è mista, se i processi sono duali, allora il principio che troviamo al culmine di questa risalita non è l'Uno, dalla cui semplicità non potremmo più uscire. Una realtà linearmente complessa richiede un'origine coerente, un Principio che è polare, che è «due» di una duplicità anteriore al numero stesso, per cui non possiamo che «definirla», o meglio «designarla» così: l'Uno esiste in relazione alla Diade e la Diade in relazione all'Uno. Non è facile dire molto di più, perché si tratta di realtà prime e, come tali, metacategoriali.

SZLEZÁK

Sì, i punti centrali sono due: il fatto che la dialettica è superiore alla matematica e il fatto che il concetto di definizione in Platone non deve essere inteso in senso aristotelico. Questi temi possono suscitare un vivace dibattito, anche perché in molti passi, e penso al *Fedro*, Platone parla di «definizione». E poi c'è il problema dell'interpretazione neoplatonica di Platone.

KRÄMER

Platone vuole arrivare a una definizione del Bene *unica* e assolutamente *prima* (*proton*): il problema è che la molteplicità da sola non si spiega. Torniamo al problema cruciale dell'*anypotheton*. Già dire che l'Uno è «limite» dell'illimitato, è una de-finizione in senso paradigmatico, ed equivale a dire che è principio di un principiato (che poi è il misto). Questa è la definizione dell'Uno: *la Misura perfettissima di tutte le cose*. È una spiegazione analitica dell'Uno come limite e misura. Il misto, in questo senso, non è principio, non è originario, ma è principiato e quindi originato.

OEHLER

Il problema sta nell'*atto* con cui cogliamo l'Uno. Se l'Uno è Principio, esso è *sopra tutte le cose*, e non può essere colto con un ragionamento discorsivo, perché è anche al di sopra del discorso, del pensiero e della definizione. Il discorso (*discursum*) implica la molteplicità, è al di sotto dell'Uno. L'Uno può essere colto solo con un'esperienza non discorsiva, intuitiva. Cioè con la *visione*.

FIGAL

Io, rispondendo al professor Migliori, vorrei chiarire il rapporto tra *logos* e *noesis*: l'esattezza della dialettica non dipende dall'Uno, che invece è l'architrave nell'ambito della matematica. Il presupposto del pensiero dialettico non è l'ipotesi dell'Uno. Non si tratta di perdere qualcosa o di guadagnare qualcosa, ad esempio quando interpretiamo un testo. Da una parte il testo è là, immediato, definitivo, dato, diretto; dall'altra parte, il testo può essere interpretato, il che vuol dire che entra in rapporto dialettico e

prospettico con il soggetto. Se il testo da interpretare è il mondo, non dobbiamo fare una costruzione fantastica di esso, ma entrare in una visione prospettica tramite il mezzo del *logos*. Trovare una direzione, un significato, ed è la prassi filosofica, vivente. Questo intendevo anche quando parlavo di oralità dialettica come prassi vivente del filosofo.

KRÄMER

No, questa è precisamente l'interpretazione immanente di Platone, «moderna», del processo infinito che non giunge al Principio, che rifiuto e che non dà ragione della ricchezza del pensiero platonico. Che significa, fra l'altro, non capire il vero «circolo ermeneutico» platonico.

HALFWASSEN

Il mio intervento vorrebbe chiarire quella che, a mio avviso, è la differenza tra Platone e il Neoplatonismo. In altri termini: che cosa hanno detto Plotino e Proclo in più o diversamente rispetto a Platone? Se non chiariamo questo, non si può risolvere lo spinoso problema del «sistema platonico». Io credo che in Platone la struttura dei due Principi sia effettivamente *bipolare*, mentre nell'interpretazione neoplatonica credo sia stata accentuata la prevalenza dell'Uno. Ciò significa che nel Neoplatonismo i due Principi non sono realmente bipolari, ma sono asimmetrici, non stanno sullo stesso piano. Il rapporto dei due Principi tra di loro, in Platone, è una risposta al *monismo eleatico*, a Parmenide. Platone controbatte a Parmenide: deve esistere un «principio» della molteplicità, altrimenti esisterebbe solo l'Uno assoluto, l'Uno-Uno. Però Platone ammette contemporaneamente la trascendenza dell'Uno rispetto al principio della molteplicità. La trascendenza

dell'Uno assoluto implica la sua inconoscibilità. Questo vuol dire che noi conosciamo sempre solo il rapporto vicendevole tra il principio dell'unità e il principio della molteplicità. Ma, per spiegare questo rapporto, dobbiamo sempre presupporre la trascendenza dell'Uno. In questo senso, non si può dire che l'interpretazione neoplatonica di Platone sia un sistema emanazionista. Il rapporto misto tra l'Uno e il molteplice presuppone l'Uno assoluto, ma non è «emanato» da esso. Né Plotino né Proclo sostengono che la realtà molteplice deriva dall'Uno per emanazione. In altri termini: per Plotino e Proclo, il Principio dell'Uno rimane sempre *in sé*. In un sistema emanazionista il principio e il principiato non si distinguono, coincidono. Viceversa, nel Neoplatonismo, l'Uno trascendente è assolutamente separato rispetto alla realtà una-e-molteplice. Se una differenza si può porre tra Platone stesso e il Neoplatonismo, io credo sia solo questa: Plotino e Proclo accentuano l'essere «Principio» trascendente, «al di sopra», dell'Uno rispetto al principio della Diade. Una dottrina centrale nel Neoplatonismo è certamente quella della *processione* (*proodos*) del molteplice a partire dall'Uno. Ma la «processione» non è emanazione. Essa implica, infatti, la prevalenza del principio dell'unità rispetto alla molteplicità. Credo serva a chiarirci in che cosa consiste questa «asimmetria» dei Principi nell'interpretazione neoplatonica: potremmo, cioè, dire che nel Neoplatonismo l'unico e vero Principio è l'Uno stesso, ma intendendoci bene, per evitare di ricadere nel monismo. Questo ci spiega anche cosa vuol dire che il Principio dell'Uno è *incondizionato* e *assoluto*. E questo è già in Platone: solo l'Uno è *anypotheton*, non il Principio della molteplicità, la Diade. Detto in altri termini: l'Uno, di per sé, è incondizionato, assolutamente indipendente, mentre la Diade è sempre dipendente dall'Uno. Il problema è che noi, nel nostro essere e nel nostro pensare, siamo sempre nella molteplicità dipendente dal Principio dell'Uno. Quindi, noi possiamo sempre e solo pensare e parlare della

DISCUSSIONE POMERIDIANA

realtà mista dei due Principi. Ma che l'Uno in sé stesso, come Principio, debba essere assoluto, trascendente, separato, semplice e indipendente credo non si possa negare. Non si può dire, al contrario, la stessa cosa del principio diadico della molteplicità: esso esiste solo in relazione e in dipendenza del principio dell'Uno.

KRÄMER

Io credo, però, che sia possibile il raggiungimento del Principio dell'Uno, almeno per Platone, già al livello della dialettica.

HALFWASSEN

Dobbiamo distinguere la «dialettica» dall'«ascesa dialettica» all'Uno. Sono due piani diversi. Il raggiungimento del Principio, l'ascesa all'Uno (che è sempre analogica), è possibile solo per *via negativa*. Lo dicevo questa mattina: se l'Uno è incondizionato, lo possiamo cogliere solamente eliminando le condizioni, le determinazioni, quindi con una dialettica negativa. Ma questa via negativa non porta alla «Povertà», al nulla, bensì all'«Abbondanza», cioè al Principio. I termini li conosciamo bene: *apophasis panton*, *aphele panta*, *aphairesis*, eccetera. La dialettica in sé implica ancora dualità, mentre il salto dialettico, l'ascesa all'Uno la supera. Proclo, commentando il *Parmenide* di Platone, è assolutamente cosciente di questi problemi, e asserisce che Platone ha introdotto la «Diade» come Principio proprio in funzione antieleatica, contro il monismo parmenideo. Proclo intende la prima ipotesi, come Plotino, come teologia negativa dell'Uno assoluto. Egli sostiene anche, però, nel secondo libro della sua *Theologia Platonis*, che la prima ipotesi ha *in più* una funzione critica, che si spiega nel modo seguente: se non ci fosse niente al di fuori dell'Uno-

Solo, ogni conoscenza sarebbe superflua. Pertanto, noi dobbiamo porre, accanto all'Uno, la Dualità come Principio, per poter comprendere la realtà nella sua struttura bipolare, cioè una-e-molteplice. Questo vale contro il monismo eleatico dell'*Uno-Essere*, ossia contro Parmenide. Ma *non* vale contro l'assoluta trascendenza dell'Uno, che lo stesso Platone difende. Quindi, se l'Essere si può determinare solo con la mescolanza di Unità e Molteplicità, l'Uno stesso deve essere *trascendente*, ovvero «al di sopra dell'essere» (*epekeina tes usias*). L'*Uno trascendente* in quanto *Principio* dell'Essere non ha lo stesso significato del monismo eleatico dell'Uno, che è identico all'Essere, ma si può considerare il suo *superamento*. Per dimostrare e provare che è questo ciò che Platone vuol dire con la prima ipotesi, Proclo cita, nel suo *Commentario al Parmenide*, la testimonianza di Speusippo (*Test. Plat.* 50, Gaiser). Da questa testimonianza del discepolo di Platone si deduce che l'Uno stesso, nella sua assolutezza, è per Platone e Speusippo *perfettamente trascendente*, e questo significa altresì *che da solo non può essere considerato Principio dell'altro*. Il Principio dell'Essere è l'Uno, ma non preso nella sua purezza e perseità, bensì solo nella sua sinergia con la Diade indefinita. Proclo dimostra che anche la prima ipotesi porta alla posizione di *entrambi* i Principi: la trascendenza dell'Uno, descrivibile solo per via negativa, ma, al contempo anche che dall'Uno non si può far derivare nient'altro oltre a sé, e quindi che la struttura della realtà non si può spiegare solo in base all'Uno, come volevano gli Eleati. Ecco in cosa consiste la *funzione critica* della prima ipotesi, cioè che la sua valenza di teologia negativa dell'Assoluto trascendente non porta a nulla, ma è, invece, da collegare opportunamente all'interpretazione neoplatonica. Sono collegati a vicenda, per così dire, in modo che la funzione critica della prima ipotesi rappresenti solo l'altra faccia, vale a dire la descrizione negativa della trascendenza dell'Assoluto: proprio perché l'Assoluto, l'Uno, è assolutamente al di sopra di tutto, con esso solo non è possibile

DISCUSSIONE POMERIDIANA

spiegare il mondo. Quindi la trascendenza dell'Assoluto ci porta implicitamente alla dualità dei Principi. Il monismo eleatico, al contrario, non riconosce né la trascendenza dell'Uno, che viene identificato all'Essere, né la dualità dei Principi, e, quindi, è doppiamente inadeguato.

SZLEZÁK

Che ci porta al problema di come si può comprendere l'Uno in sé (*auto to hen*). Però, io vorrei ora lasciare il rapporto tra Parmenide e Platone, per soffermarci sul rapporto tra Platone e Aristotele. In particolare, analizziamo ciò che Aristotele afferma sul «secondo Principio» di Platone. Aristotele denomina questo secondo Principio come *grande e piccolo* (*mega kai mikron*), cioè come «due» cose. Quindi i principi sarebbero tre: l'Uno, il grande e il piccolo. Da una parte abbiamo l'Uno, e dall'altra «due» nozioni, il grande e il piccolo. Questa apparente stranezza è stata ben studiata da Gaiser. Io credo che su questo tema, il professor Arana voglia darci il suo contributo, e poi cederei la parola al professor Reale.

ARANA

Sì, vorrei soffermarmi sullo statuto della «Diade indefinita» (*aoristos dyas*). Io penso che la contrapposizione non consista solo nella bipolarità tra l'Uno e la Diade, cioè tra l'unità e la molteplicità, ma che si trovi all'interno della stessa Diade. Platone ha posto la «tensione» proprio nel secondo Principio, mettendo in contrapposizione il «grande» e il «piccolo». La contraddittorietà sta in questo. Voglio dire che il secondo Principio è in sé *contraddittorio*. Aristotele dice chiaramente che la Diade indefinita è *anison*. E aggiunge che un altro filosofo dell'Accademia (non specifica chi) ha sostenuto che non ci sarebbe una «Diade

indefinita», ma semplicemente questo *anison*, questa «disuguaglianza», questo «squilibrio», questa «contraddizione». Perché? Platone, a mio avviso, è un pensatore della «tensione» all'interno della realtà. Ma anche qualcos'altro. Io penso che l'*Idea del Bene* in Platone sia molto complicata; per esempio, nel *Fedone*, Platone dice che l'intera realtà è buona (*agathon esti*): dice però anche che il mondo, l'intero, è buono (*agathon*) e necessario (*anankaion*). A mio avviso, questo vuol dire che il concetto del «Bene» contiene in sé non solo l'*unità*, ma anche la *molteplicità*. In questa ottica, qual è il ruolo della cosmologia in Platone? Secondo me, è assai importante. Nel *Timeo*, il concetto di *chora* svolge un ruolo analogo alla Diade indefinita: ma il cosmo è *l'intero (to pan)*, è tutto: questo significa che il cosmo è *il tutto in uno*? Ecco la domanda. C'è un discorso platonico, secondo il quale *anche* i Principi del cosmo sono *nel* cosmo, e non al di fuori di esso. Io vorrei quindi porre una domanda, avanzare una richiesta di chiarimento, al professor Krämer: secondo Lei, qual è lo statuto teoretico dei Principi in Platone? Sono essi *sostanze*? Aristotele dice sempre che per Platone i Principi sono *usiai choristai*, sostanze separate. Così i numeri, le Idee, e quindi anche i Principi sarebbero «sostanze separate». Riformulo allora la mia domanda: i Principi sussistono *senza* il mondo, ovvero esistono solo *in funzione* del mondo? E quindi, in questo secondo caso, sussistono solo *all'interno* del mondo? Sono due cose molto diverse. Lei oggi ha detto che i Principi, secondo la filosofia di Platone, si devono pensare *in modo paradigmatico*: questo significa che i Principi *non sono sostanze separate* (come invece dice Aristotele), o qualcos'altro?

KRÄMER

I Principi primi, secondo Platone, sono eterni, in sé e per sé, necessari, come le Idee, e, pertanto, sussistono

senza il mondo. Sono costitutivi del mondo intellegibile. Quindi non sono solo principi «logici», e neanche solo principi «matematici»; sono costitutivi non solo della realtà matematica, ma anche, e soprattutto, della realtà ontologica. *Sono Principi di tutto*. Platone, comunque, ha sempre considerato insieme i *principia* e i *principiata*, ma questo non significa che i Principi sono *nel* mondo, il che sarebbe una forma di immanentismo. I Principi sono sempre distinti da ciò che essi originano, cioè dai principiati. Questo vale sia nel *Filebo*, sia nel *Parmenide*. Allora i Principi sono sostanze? Se intendiamo per «sostanze» ciò che è originato dai Principi, allora i Principi non sono sostanze. Io rispondo che sono *iper-sostanze*, oppure sostanze *sui generis*. Se usiamo un linguaggio moderno, potremmo dire che i Principi sono i «Fondamenti», le strutture fondative. In ogni caso, sono entità oggettive, per dir così. Ancora qualcosa sul secondo Principio: è vero che la pluralità del mondo è resa possibile dal secondo Principio, che però non deve essere inteso come una sorta di *principio di ragion sufficiente* del mondo stesso. La Diade stessa è un principio ontologico. La domanda che invece io pongo è la seguente: Uno e Bene coincidono?

SZLEZÁK

Grazie. Ora è la volta del professor Reale.

REALE

Bene. Allora, una risposta a Migliori che è già stata richiamata dal professor Halfwassen: nella frase «*apo ton allon panton aphelon, ten tu agathou idean*», *aphelon* contiene il concetto di *aphairesis*.

Il primo che ha indicato il giusto senso di *aphelon* è stato, in una recensione, Werner Jaeger, ma di passaggio⁴³.

Il primo che lo ha messo in evidenza è stato proprio il professor Krämer: *aphairesis* non vuol dire *astrazione* in senso logico, ma *separazione*⁴⁴.

Proprio in questo senso, Plotino userà questo verbo nella celebre massima: *aphele panta*, e procede proprio su questa linea in senso metafisico-assiologico.

Questo era il primo punto.

Il secondo è il seguente: io credo che, anziché parlare di «definizione», si dovrebbe parlare di «percezione noetica» (*noesis*). In questo senso, il culmine della dialettica è appunto un percepire con la *noesis*.

Io credo che la *Fenomenologia realista* abbia pienamente ragione su questo punto, ossia usare l'espressione *percezione noetica*.

Vorrei dire una terza cosa (se dopo ci sarà tempo parleremo anche dei *passi di omissione*). Richiamo in particolare l'attenzione di tutti su un fatto che forse non si tiene ben presente, ossia che proprio le dottrine non scritte hanno avuto un peso determinante nell'Accademia per l'avvento della *geometria euclidea*.

E la prova emerge dai contributi di Imre Toth, il quale ha dimostrato che in alcuni testi (diciotto passi) di Aristotele, che era molto meno versato nella geometria rispetto a Platone, ci sono germi di *geometria non euclidea*⁴⁵. Che cosa vuol dire questo? Che la geometria, all'epoca di Platone, era *in fieri*, e che l'Accademia ha dato un preciso taglio netto in funzione delle dottrine non scritte: in questo caso, la preminenza dell'angolo retto, in quanto *misura geometrica perfettissima* (perfetta mediazione fra l'eccesso dell'ottuso e il difetto dell'acuto). Su questo punto è essenziale il volume di Vittorio Hösle⁴⁶, che è stato allievo di Toth a Regensburg.

Le dottrine non scritte (in parallelo al *Timeo*) hanno contribuito (dando un fondamento metafisico ad alcuni postulati e ad alcuni assiomi) a orientare la geometria in quella direzione che, cinquant'anni dopo, è stata codificata nel *Manuale* di Euclide.

DISCUSSIONE POMERIDIANA

Non solo: nell'Accademia sono stati definiti, per la prima volta da Teeteto, i cinque solidi geometrici regolari.

La questione delle dottrine non scritte è, secondo me, di una importanza epocale, addirittura per la storia della matematica.

Questi libri di Imre Toth sono quasi illegibili ai non addetti ai lavori, ma ora è a disposizione un testo che ha scritto su mio invito: in pagine esemplari spiega a tutti come è arrivato a queste conclusioni⁴⁷.

Pertanto, addirittura la storia della geometria euclidea deve essere rivista in funzione delle dottrine non scritte. È una novità a dir poco sensazionale.

SZLEZÁK

Grazie, professor Reale. Questo vuol dire che i Principi di Platone sono *anche* (ma non solo) principi della matematica. Propongo di fare una breve pausa per un caffè, e di riprendere fra dieci minuti.

REALE

Noto che stiamo parlando già da trecentosessanta minuti...

SZLEZÁK

Bene, abbiamo già parlato della maggior parte dei temi proposti. Gli argomenti principali sono chiari: siamo arrivati al punto di stabilire se i passi della dialettica, i vari livelli che si possono raggiungere, permettono o no il cogliimento del Principio primo. È solamente raggiungibile una *evidenza*, una *visione*, del Principio, o anche una definizione di esso? Il modello della matematica ci fornisce un

esempio di *akribèia*, di precisione. Io non credo che l'esistenza del filosofo sia un presupposto per la definizione del Bene. La prassi vivente è contingente. Paradossalmente, la matematica ci sarebbe anche se non esistesse nessun matematico. Portiamo il discorso sulla filosofia, e quindi, sul problema del Bene. Dobbiamo capire se la *akribèia* è applicabile al procedimento dialettico così come nella matematica e nella logica, e quali sono i termini della *noesis* di cui si è detto. Questo sarà poi anche un chiarimento per la questione della «sistematicità»: si è detto che la «finitezza» è uno dei caratteri del «sistema». Quindi, se questo è vero, e se la dialettica implica un processo infinito, allora Platone sarebbe antisistematico. Ma faccio notare che già la presenza della Diade «indefinita» è un segno della non finitezza del sistema, per così dire! Questo, tuttavia, *non* esclude che noi possiamo mostrare l'azione, quantomeno strutturalmente, della Diade «indefinita» in tutti i campi della realtà, e che il numero dei campi dell'essere sia finito, in modo tale che la dialettica, in un certo senso, potrebbe abbracciare «tutto». Naturalmente giro il problema, che a questo punto è appassionante, al professor Gadamer...

GADAMER

Sì, io credo che dobbiamo riferirci a quello che dice Platone, quando contrappone la *noesis* alla *doxa*, all'opinione. Platone sostiene che le matematiche possiedono uno statuto sottratto al divenire, e quindi stabile. Allora è possibile, in un certo senso, un sistema della matematica, con i principi che conosciamo. E la ricostruzione di queste dottrine è molto utile e feconda: ci sono passi del *Politico* e del *Filebo* che si possono comprendere solo alla luce delle dottrine orali, e che altrimenti sarebbero incomprensibili. Ma non possiamo estendere l'ambito della matematica alla realtà concreta, soggetta invece al divenire. Il passaggio da

DISCUSSIONE POMERIDIANA

ciò che è stabile a ciò che è soggetto al divenire, cioè dall'eterno al tempo, costituisce precisamente il tema centrale della filosofia platonica «mitica» e quindi «mista». Però, l'*akribèia* che vale per la matematica non vale per la nostra realtà mista, ove si pone concretamente il problema del bene. Il problema del *mythos*, al quale poi è collegato il tema della retorica (e torniamo sempre al *Fedro*) è quindi essenziale al pensiero platonico, che non è solo matematica, ma pensare per utopie e per miti.

SZLEZÁK

Certamente. Se permette, professor Gadamer, vorrei sentire la sua opinione anche a proposito dell'interpretazione di Schleiermacher.

GADAMER

Schleiermacher deve essere studiato insieme a Schlegel: i due, infatti, hanno lavorato insieme. Ricordo che Schlegel era un teologo. Schleiermacher ha fondato l'ermeneutica, ma per lui la vera ermeneutica era la dialettica. *L'ermeneutica, per Schleiermacher, coincide con la dialettica*. Si vede la differenza rispetto ad Heidegger. Ora, l'importanza di Schleiermacher sta soprattutto nella grandiosa traduzione di tutto Platone in tedesco: questa traduzione, anche se ormai suona un po' antiquata, non è mai stata criticata. Il problema della dipendenza dei dialoghi o della loro autarchia non riguarda Schleiermacher. Questo problema è stato posto più tardi: è un problema successivo, in Germania. Io credo che l'importanza di Schleiermacher risieda proprio nella poderosa influenza che, tramite la sua traduzione, Platone ha potuto esercitare nel *Romanticismo tedesco*. La grande sapienza di Platone è stata di importanza capitale per la nascita e lo sviluppo

dello spirito romantico, che altrimenti sarebbe incomprensibile. Io credo che ci sia un solo grande precedente, cioè il *Rinascimento italiano*. Penso alla traduzione latina di Platone di Marsilio Ficino, ma soprattutto al pensiero di Giordano Bruno. Quindi il significato, la grandezza e l'importanza di Schleiermacher sta proprio nella sua traduzione integrale di Platone.

SZLEZÁK

La tesi che stiamo portando avanti qui a Tubinga è invece che Schleiermacher ha condotto una precisa lotta contro l'*esoterismo estremo* nell'interpretazione di Platone, e che ha ecceduto nel senso diametralmente opposto, cioè nell'interpretazione antiesoterica. Questa è la tesi della dissertazione del professor Krämer. Per comprendere interamente Platone, occorre che noi mettiamo in conto il primato dell'oralità.

GADAMER

Ma questo riguarda solo la forma! Dottrina scritta o dottrina orale, è solo la forma.

SZLEZÁK

Questo è certamente vero, nella misura in cui non ci sono «two sets of objects», come scrive Vlastos nella sua polemica priva di comprensione contro la posizione esoterica. Ma, a tal proposito, dobbiamo osservare che la filosofia orale conduce oltre i dialoghi. Già negli stessi dialoghi ci sono passi che superano altri passi. Per esempio, la stessa dottrina dell'anima compare in tre diverse forme nel *Fedro*, nel libro IV della *Repubblica* e nel *Timeo*. Un passo

DISCUSSIONE POMERIDIANA

del libro X della *Repubblica*⁴⁸ sembra implicare gli sviluppi del *Timeo*. Questo dialogo, in realtà, si spinge molto più in là degli altri. Tuttavia, esso stesso potrebbe aver bisogno di ulteriori chiarificazioni. La tripartizione dell'anima nel *Timeo*, si capisce meglio alla luce delle dottrine non scritte, quindi sulla base del rapporto tra l'Uno e la Diade, che non con il mito della biga alata. Ci sono numerosissimi passi che, in questo modo, possono essere integrati o sviluppati nell'ottica delle dottrine orali. Schleiermacher non intende le allusioni che Platone, nello scritto, fa al non scritto.

HALFWASSEN

Credo che nessuno neghi che il testo scritto platonico sia molto diverso, ad esempio, dal testo aristotelico. Aristotele dice sempre quello che pensa, mentre Platone rappresenta, allude, gioca nello scritto.

GADAMER

Certamente, ma si tratta del paradigma socratico del filosofare, del dialogo.

HALFWASSEN

Bene, ma Platone definisce il filosofare anche come un «dialogo con se stesso». Cioè come una riflessione interiore.

GADAMER

La riflessione socratica era anzitutto interiore...

HALFWASSEN

Platone era dell'opinione che potesse esprimere ciò che aveva pensato nella sua riflessione interiore meglio nel dialogo orale, piuttosto che nel trattato scritto, alla maniera di Aristotele.

REALE

Io sposto leggermente il discorso, anche se rientra nella questione concernente Schleiermacher. Io ho appena consegnato all'editore un commentario al *Fedro*, che uscirà nella primavera del 1998⁴⁹. È la quarta volta che lo studio: mi sono ora accorto che ci sono «due» *autotestimonianze* nel *Fedro*: quella finale, che conosciamo tutti; ma ce ne è un'altra centrale di grande importanza.

Il punto che vorrei mettere in evidenza è questo: nel *Fedro* Platone si pone due compiti. Il primo è quello di difendere la scrittura contro coloro che dicevano che chi scrive è un «logografo», usando questo termine nel senso negativo e dispregiativo. Certamente alcuni politici biasimavano chiunque scrivesse. E Platone ha detto in modo ben preciso che *la scrittura è necessaria*. Però la scrittura non basta per essere filosofi. A questo punto ha anche spiegato chi è il perfetto scrittore: e quindi ha anche detto di sé: «io, come perfetto scrittore, ho fatto questo». E che cosa ha fatto?

Egli stabilisce tre regole molto belle:

1) Chi scrive deve conoscere la verità sulla cosa di cui tratta.

2) Deve conoscere l'anima di colui con cui parla.

3) In proporzione delle capacità ricettive dell'anima cui si rivolge, deve trattare la cosa in modo breve e semplice, oppure in modo ampio, articolato e complesso.

Vediamo, quindi, che cosa emerge, leggendo secondo queste regole i dialoghi platonici. Come mai il protagonista

è sempre Socrate e una sola volta il nome di Socrate compare nel titolo, cioè nell'*Apologia di Socrate*? Tutti gli altri dialoghi recano il nome non del *protagonista*, ma quello del *deuteragonista*, ad eccezione dei dialoghi che hanno come titolo l'oggetto di cui trattano (come il *Simposio*, la *Repubblica*, il *Sofista*, il *Politico*, le *Leggi*). Il *deuteragonista* è precisamente l'immagine emblematica dell'anima con la quale il dialettico discute. Allora, il titolo va considerato con l'adeguata attenzione che merita: i dialoghi di Platone hanno il titolo del deuteragonista, perché dicono con il titolo in che misura e proporzione tratteranno l'argomento.

Da questo punto di vista, io trovo che i «passi di omissione» (ciò che Szlezák definisce *Aussparungsstellen*: in italiano ho preferito tradurre questo termine sintetico, facendo molta fatica, con l'espressione analitica «passi in cui l'autore si trattiene dal dire quello che dovrebbe dire, o che noi ci aspetteremmo di sentire») possono essere spiegate in maniera pressoché perfetta⁵⁰.

Proprio il professor Szlezák ha dato una risposta per dialoghi come il *Liside* o il *Carmide*, dialoghi che sono considerati giovanili. Talvolta il dialettico è un grande dialettico *se sa tacere al momento giusto*. Il vero dialettico deve tacere con chi deve tacere e quando deve tacere!

Ecco le *Aussparungsstellen*: saltano fuori in particolare nel preciso momento in cui il vero dialettico *deve* tacere.

Vedo che Lei, professor Gadamer, annuisce: è d'accordo?

GADAMER

Sì, certo.

REALE

Oh, bene! Lei ama molto il *Fedro*. Anche io l'amo molto. E come ho già detto, l'ho studiato ben quattro volte

e commentato. Credo che sia uno di quei capolavori assoluti che Platone ha potuto scrivere soltanto tra i sessanta e i sessantacinque anni, cioè con una esperienza assai notevole alle spalle.

Dunque, in questo testo, Platone dice: «io ho scritto i miei dialoghi con questo criterio, ossia in funzione delle capacità di recezione dell'anima del deuteragonista». Pertanto, non possiamo più prendere un dialogo in sé e per sé in astratto.

Per esempio, prendiamo un caso particolare: il *Critone* ha sempre stupito tutti per il fatto che contiene dei concetti che ritornano nelle *Leggi*, e non nei primi dialoghi. Infatti, è sempre stato ritenuto immediatamente successivo all'*Apologia di Socrate*. Invece non è così: Platone ha scelto il personaggio di Critone proprio per fare un'introduzione alle *Leggi* (almeno in un certo senso; ma non entro nella questione specifica e rimando a un mio lavoro su questo dialogo³¹). Allora, nel leggere Platone, dobbiamo renderci ben conto in partenza che egli scrive in modo completamente diverso da tutti gli altri autori che noi conosciamo. Nei testi, per definizione, non solo dice l'essenza della cosa, *ma la dice o non la dice in proporzione giusta e secondo la misura della capacità del personaggio che in quel momento sceglie come interlocutore*.

Ecco perché i passi di omissione vanno studiati con grande attenzione: *quando e perché non bisogna parlare a una determinata anima*. Dunque in quei passi Platone si trattiene dal dire quello che non ci aspetteremmo di sentirci dire, non già perché egli non sapesse (o non sapesse ancora) dare una risposta al problema; ma perché l'anima della persona con cui parlava non aveva quell'ampiezza, quella dimensione e quelle capacità richieste.

SZLEZÁK

Il *Timeo* è allora un'eccezione, perché non è un dialogo, ma un monologo.

DISCUSSIONE POMERIDIANA

REALE

Potrei, inoltre, aggiungere che anche i dialoghi che hanno un titolo che esprime l'oggetto in essi trattato, sono tuttavia impostati e sviluppati *in funzione del deuteragonista*. Per esempio, la *Repubblica* è trattata in funzione dei fratelli di Platone, e con quell'ampiezza che meritavano i fratelli, poiché egli voleva loro molto bene, e quindi offriva loro il massimo possibile per le loro capacità, ma non tutto. E nei dialoghi dialettici che piacciono tanto al mio allievo Maurizio Migliori (che è un dialettico nato), il deuteragonista è, in un certo senso, Platone stesso con la maschera del misterioso «Straniero di Elea». Quindi noi ci troviamo di fronte a un'arte talmente perfetta che fa di Platone uno dei più grandi scrittori greci in assoluto, anche dal punto di vista artistico: egli è all'altezza dei grandi tragici. Di queste cose, di solito, non si tiene sufficientemente conto.

SZLEZÁK

Grazie. Devo ora dare la parola al professor Migliori, e poi al professor Krämer.

MIGLIORI

Il mio intervento era su una questione precedente.

KRÄMER

Allora prendo io la parola. Vorrei ribadire che i Principi, in Platone, non hanno un *significato funzionale*. Poi, a proposito della tesi principale di Schleiermacher, per la quale i dialoghi tardi come il *Timeo* e le *Leggi* costituiscono un'eccezione nel *corpus* platonico, in questo credo che abbia ragione. Schleiermacher ha ragione, ma solo per

quel che riguarda l'*unità* della forma letteraria dello scritto. Nella forma letteraria, questi dialoghi possiedono un'unità e autonomia, ma anche in essi resta l'*oralità interna* di cui ho parlato questa mattina. Schleiermacher ha ben compreso che il caso di Platone è unico nella letteratura dialogica, ma non ha tratto le giuste conseguenze. Scrive, infatti, nella sua *Introduzione a Platone* che non è possibile «trovare tracce genuinamente storiche... che appoggino l'opinione dell'esistenza di una differenza dell'esoterico dall'essoterico di Platone»⁵². Questo è grave. Perché significa che Schleiermacher non ha potuto in alcun modo identificare ed interpretare i «passi di omissione». Scrive ancora: «anche, dove, qua e là, vengono citati altri insegnamenti perduti o forse orali, queste citazioni non contengono affatto qualcosa che non si legga nei nostri scritti o che si discosti interamente da essi»⁵³. I passi di omissione implicano infatti una relazione con l'oralità reale, con le dottrine orali, e non solo con l'oralità interna della forma letteraria del dialogo. Nietzsche ha compreso meglio di Schleiermacher questo problema, e vorrei leggere un suo brano illuminante: «L'intera ipotesi di Schleiermacher sta in contraddizione con la spiegazione che si trova nel *Fedro*, ed è sostenuta con una falsa interpretazione. Infatti Platone dice che lo scritto ha il suo significato solo per colui che già sa, come mezzo di richiamo alla memoria. Perciò lo scritto più perfetto deve imitare la forma dell'insegnamento orale: proprio al fine di ricordare il modo in cui colui che conosce è diventato conoscente. Lo scritto deve essere "un tesoro per il richiamo alla memoria" per chi scrive e per i filosofi suoi compagni. Invece per Schleiermacher lo scritto deve essere il mezzo, che è il migliore in secondo grado, per portare colui che non sa al sapere. La totalità degli scritti ha dunque una finalità generale di insegnamento e di educazione. Ma, secondo Platone, lo scritto in generale non ha una finalità di insegnamento e di educazione, ma soltanto la finalità di richiamare alla memoria per colui che è già educato e possiede

DISCUSSIONE POMERIDIANA

conoscenza. La spiegazione del passo del *Fedro* presuppone l'esistenza dell'Accademia, e gli scritti sono mezzi per richiamare alla memoria per coloro che sono membri dell'Accademia»⁵⁴.

Questo significa che Schleiermacher non ha saputo ben collocare Platone nel contesto storico in cui ha operato.

SZLEZÁK

Dobbiamo quindi lavorare bene sulla *morfologia* dei dialoghi, per identificare da una parte i passi di omissione dei singoli dialoghi, ma tenendo presente che tutti i dialoghi, nel complesso, omettono le dottrine che Platone ha riservato all'oralità. La tesi di Schleiermacher è, per così dire, «iconoclasta».

BRAGUE

Sì, io vorrei porre una domanda al professor Reale: Lei ha detto che il deuteragonista, quando è nel titolo, determina lo svolgimento del dialogo. Ma come la mettiamo con il *Filebo*? In questo dialogo, l'effettivo deuteragonista non è Filebo, bensì Protarco.

GIRGENTI

E lo stesso Filebo, d'altra parte, rappresenta Eudosso di Cnido!

REALE

È un esempio particolare. Ma si tratta di uno degli ultimi dialoghi, nei quali Platone «getta la maschera». Addirittura, proprio nel *Filebo*, nel finale, Platone si spin-

ge a dire cose che sono molto vicine alle dottrine non scritte, sia pure con la sua ironia. Alla fine della sua carriera, prima ancora del *Filebo*, Platone ha cominciato a mettere nei suoi dialoghi lo «Straniero di Elea»: questa maschera dello «Straniero di Elea» costituisce un messaggio molto significativo. In effetti, gli ultimi dialoghi modificano, in parte, il gioco dialettico drammaturgico del deuteragonista.

MIGLIORI

A me sembra, invece che, in una certa misura, anche questi dialoghi confermino tale ruolo dell'interlocutore. Prendiamo il *Politico*. Il deuteragonista è «Socrate il giovane», personaggio a noi quasi sconosciuto, ma che è stato, nella sua maturità, maestro operante nell'Accademia. L'ipotesi più accreditata ne fa lo Scolarca durante l'assenza di Platone in occasione del secondo viaggio a Siracusa⁵⁵. Il risultato è che il dibattito si svolge tra Platone, nelle vesti dello Straniero, e uno dei suoi più importanti allievi e collaboratori, il quale, per di più, nel nome ricorda il venerato maestro. In tal modo, si costruisce un dibattito «tra noi», interno all'Accademia e, quindi, il discorso può e deve diventare molto più esplicito.

Il gioco è ancora più evidente nel *Filebo*: la scelta del titolo è significativa perché il deuteragonista è il giovane Protarco, mentre Filebo tace. Ma tutto il dialogo ruota su di lui e sulla sua presenza muta. Non è semplicemente un interlocutore incapace che sfugge al confronto, cosa che avrebbe determinato un atteggiamento di riprovazione che in questo caso manca; è un maestro, per il quale, anche su altri terreni, si evidenzia un certo rispetto: quando Socrate fa esempi di piaceri volgari, precisa subito che sa bene che non sta parlando di Filebo⁵⁶. In effetti, Eudosso (che si cela dietro questo personaggio) era un edonista, ma di grande rettitudine e morigeratezza.

Questo matematico non può qui essere messo esplicitamente sulla scena per tre ragioni: in primo luogo per un motivo banalmente cronologico, in secondo luogo perché non avrebbe permesso una conclusione positiva del dialogo, in quanto Eudosso non si convinse mai e, come conferma l'atteggiamento di Filebo, rimase sempre tenacemente attaccato alle tesi edoniste; terzo, perché avrebbe costretto ad allargare le questioni metafisiche. Infatti, egli costituiva una presenza anomala nell'Accademia, anche perché sosteneva una tesi stranissima, quella della mescolanza *fisica* tra Idee e cose. Questo tema è presente: nel *Filebo* si chiariscono misto e mescolanza ai vari livelli, in modo da rispondere a Filebo/Eudosso, ma indirettamente, nel confronto con un giovane che non ha idea di che cosa ci sia dietro queste affermazioni. Se invece in scena, sia pure con una maschera, ci fosse stato il diretto interessato, sarebbe stato scorretto svolgere in modo così lineare una tale tematica. Se è Eudosso che Platone ha in mente, sia sul piano etico sia su quello metafisico, ci troviamo in un dibattito interno all'Accademia, un dibattito *su* Filebo in sua presenza, ma non svolto *con* lui, perché in questo caso avremmo dovuto avere una esplicitazione ancora maggiore.

Da questo punto di vista, il titolo si spiega e mi sembra che la tesi del professor Reale sia confermata: il dialogo è costruito in modo tale da aprire uno «squarcio» sul dibattito accademico.

REALE

Proprio così: si tratta di uno squarcio. E aggiungerei che nel *Timeo* troviamo questo titolo, che fa riferimento a Timeo, ma non si tratta quasi più di un dialogo, bensì di un trattato, o di una parte di trattato. Ma anche in questo caso, il trattato risulta essere in perfetta sintonia con la maschera del personaggio, che è un cosmologo di estrazione pitagorica.

BRAGUE

Ho una seconda domanda: si può considerare Timeo un dialettico? Nel *Timeo*, infatti, non viene rappresentato come un dialettico.

Leggo il testo, in cui parla Socrate:

Questo nostro Timeo [...] ha ricoperto le più elevate cariche e i più elevati onori nella sua Città, e ad un tempo, a mio parere, ha raggiunto il grado supremo di tutta quanta la filosofia⁵⁷.

Quindi sarebbe un autentico filosofo! Ma, non dimentichiamo la formula ironica «a mio parere» (*kata ten emen doxan*), che relativizza tutto.

Inoltre, più avanti viene definito da Crizia un fisico, un astronomo:

Ci è sembrato che Timeo, dal momento che tra di noi è il più competente in astronomia e ha dato maggiori contributi alla conoscenza della natura dell'universo, debba essere il primo a parlare, incominciando dall'origine del cosmo per terminare con la natura degli uomini⁵⁸.

E, ancora più avanti, in un passo in cui parla Timeo, il vertice della filosofia sembra proprio l'*astronomia*:

Il giorno e la notte, in quanto sono veduti, e i mesi e i cicli degli anni e gli equinozi e i solstizi hanno realizzato il numero e ci hanno fornito la nozione del tempo e la ricerca intorno alla natura dell'universo. Da queste cose ci siamo procurati il genere della filosofia, del quale nessun bene maggiore né venne né verrà mai al genere umano, essendo un dono datoci dagli dèi⁵⁹.

La grande arte della filosofia sembra l'*astronomia*.
Philosophias genos – il miglior genere di filosofia!

SZLEZÁK

Io credo che *philosophias genos* sia un'espressione perifrastica per *filosofia*, «il genere che consiste nella filosofia». L'alternanza di giorno e notte ha prodotto il concetto di *numero* e di *tempo*, che porta l'uomo all'indagine sull'Universo, da dove egli – con un ulteriore passo in avanti – può raggiungere la filosofia, il Sommo Bene. Io suggerirei che Timeo, in quanto cosmologo, sarebbe un filosofo completo e perfetto, se la filosofia si chiudesse con la cosmologia. Ma la filosofia è di più: il genere di filosofia datoci dall'astronomia non è identico all'astronomia. Io ho davanti agli occhi il testo greco: «*ex hon eporisametha philosophias genos, ou meizon agathon out'elthen oute exeipote to thneto genei dorethen ek theon*». «Da ciò» (*ex hon*), vale a dire dalla via dell'indagine sulla natura, abbiamo raggiunto – dice Timeo – il miglior «genere», cioè la cosa migliore, che consiste nella filosofia. Così inteso, sapremo qual è la vera filosofia, la filosofia di Platone, che è un dono divino. Nel *Filebo*, Socrate fa un discorso analogo, che ci riporta alla natura del dialettico:

A me sembra chiaro che da una sede degli dèi un qualche Prometeo ha gettato agli uomini un dono divino, insieme con un fuoco abbagliante. E gli antichi, che erano migliori di noi e che vivevano più vicini agli dèi, ci hanno trasmesso questo messaggio: che le realtà che diciamo esistere sempre, essendo costituite da uno e da molti, hanno in sé connaturato limite e illimitato⁶⁰.

E, di seguito, Socrate, esplicita il procedimento dialettico puro: dobbiamo porre un'unica Idea per ogni cosa, esaminarla, vedere se ce ne sono due, tre, o altre, fino a scorgere l'uno posto all'inizio, che è ancora molti e infinito. Procedere, quindi, in questo modo, esaminando bene tutte le realtà intermedie tra l'uno e l'infinito.

LA NUOVA INTERPRETAZIONE DI PLATONE

KRÄMER

E, in questo senso, la dialettica supera la cosmologia. I Principi sono anche principi della dialettica, e non solo principi della cosmologia.

SZLEZÁK

Rimane, comunque, che la figura di Timeo è difficile e importante. Ringrazio il professor Bague per aver evidenziato questi passi.

BRAGUE

Io credo che si potrebbe fare lo stesso discorso per Teeteto e la matematica.

FIGAL

Quindi, la tesi che ne deriva è che ogni titolo dei dialoghi offre una *prospettiva specifica*. Timeo ci introduce alla filosofia nella prospettiva dell'astronomia e della cosmologia, Teeteto della matematica, eccetera.

SZLEZÁK

Ma che cosa ci introduce allo *spirito umano*? Giacché l'analisi del cosmo noetico umano è un'immagine di quello divino. Il pensiero noetico umano, infatti, deve riprodurre una forma di unità, che, anch'essa fa riferimento ai Principi! Il nostro pensiero riproduce immagini che fanno riferimento all'unità, all'identità, all'uguaglianza, all'uniformità, eccetera. Tutto questo appartiene al pensiero. Allora l'Uno ha a che fare anche con il pensiero? Così come il

DISCUSSIONE POMERIDIANA

cosmo fisico riproduce un'immagine dell'Uno, lo stesso si può dire per lo spirito umano? Voglio dire che la logica e la dialettica ci riconducono ai Principi forse meglio dell'astronomia e della matematica, con le quali tuttavia resta una forte analogia.

KRÄMER

A me questo pare evidente, cioè che la dialettica sia più precisa e più ricca dell'astronomia. La natura è meravigliosa, ma è solo una manifestazione, un'immagine.

SZLEZÁK

Ci sono altre domande? Sì, professor Halfwassen, poi il professor Figal, e poi il professor Arana.

HALFWASSEN

Professor Reale, la sua tesi mi appare assai interessante, ma ci sono due dialoghi che, dopo il dialogo iniziale, portano avanti la dottrina platonica in quanto tale, senza dialogo. Uno è il *Timeo*, di cui abbiamo parlato, che ha parti di trattato, e l'altro è il *Parmenide*. Nella prima parte, il *Parmenide* è un dialogo: nell'introduzione, Parmenide e Zenone si trovano con il giovane Socrate e discutono. Il professor Gadamer ricorda bene la scena del dialogo tra il vecchio Parmenide e il giovane Socrate, intento a spiegare la dottrina paradossale di Zenone sull'impossibilità del molteplice. Socrate analizza la molteplicità, poi l'idea del molteplice, poi l'idea stessa, poi ancora il rapporto di ogni idea con le altre. Quindi il tema di fondo del dialogo è il rapporto tra l'uno e il molteplice: ma il rapporto tra l'uno e il molteplice è proprio l'argomento della dottrina plato-

nica dei Principi! Il livello più alto della dialettica platonica – il rapporto tra unità e molteplicità – sembra essere stato raggiunto da Parmenide e da Zenone. Il grande discorso è fatto da Parmenide, non da Socrate, che in questo dialogo svolge la funzione del giovane inesperto. Parmenide sembra aver raggiunto una «profondità divina». Ritroviamo queste indicazioni anche nel *Teeteto*. Il mio problema è quindi il seguente: nel *Parmenide*, il personaggio del vecchio Parmenide appare «superiore» al giovane Socrate. Come risolvere questa difficoltà? Nella seconda parte, poi, che tratta le questioni e le varie ipotesi sul rapporto tra l'Uno e il molteplice, non c'è più dialogo, ma solo un grande monologo di Parmenide. E questo discorso affronta proprio le tematiche delle dottrine non scritte, che in questo caso, sono scritte! Mi sembra un grosso problema, che mette in discussione ciò che finora è stato detto.

REALE

No, io direi, al contrario, che il *Parmenide* è proprio un esempio tipico (Parmenide è l'emblematica maschera dell'anima di un filosofo a vasto raggio) che conferma la tesi che sostengo: gli interlocutori del dialogo costituiscono il vertice dell'intelligenza filosofica. Ma su questo lascio la parola al professor Migliori, perché studia il *Parmenide* da trent'anni...

MIGLIORI

Non sono così vecchio, un po' meno!

REALE

Credo che siano due i dialoghi in cui Platone ha voluto dire molto, per iscritto, sul contenuto delle dottrine non

scritte: uno è il *Simposio* – con la maschera di Aristofane. E uno è proprio il *Parmenide*. Si tenga presente che il deuteragonista è la maschera di quello che, secondo Platone, come ho accennato, fu il più grande filosofo presocratico. Nel mio libro *Eros démone mediatore* (Milano, 1997) spiego in che senso si può interpretare il discorso di Aristofane sull'amore in quanto ricerca dell'unità originaria come *esposizione in forma comica* della dottrina dei due Principi.

Quello del *Parmenide* è invece l'esempio più significativo dell'anima più grande fra quelle che Platone ha scelto come deuteragonista, che si trasforma in protagonista.

Platone dice che Parmenide era «terribile a vedersi», riprendendo un famoso verso di Omero in cui si dice «venerando e terribile insieme»⁶¹; e, allora, l'anima veneranda e terribile insieme richiedeva, in una discussione tra filosofi, una trattazione della problematica e della sua articolazione del tutto adeguata, ossia una trattazione della massima profondità consentita nell'ambito dello scritto. Ma sentiamo Migliori: se non sono trenta, sono certamente più di vent'anni che lo studia!

MIGLIORI

Va aggiunto il fatto che, nel caso del *Parmenide*, il gioco è molto esplicito: in realtà, se noi lo scrivessimo oggi con le nostre tecniche espositive, avremmo un dialogo con una ricca appendice. All'inizio, infatti, abbiamo un confronto vero tra Socrate e i due maestri di Elea, che porta al superamento del livello fisico ma anche ad una serie di aporie per le stesse Idee. A questo punto il dialogo finisce davvero, in quanto la seconda parte è una sorta di monologo interrotto dalle domande del più giovane tra i presenti; inoltre, mentre prima abbiamo un racconto, con tutte le interlocuzioni proprie della narrazione indiretta, questa sezione passa alla narrazione diretta, senza che ci sia data una qualche spiegazione del radicale cambiamento di

genere letterario. Si è fatta anche l'ipotesi che si trattasse di due opere separate⁶², ma, in realtà, se c'è un salto c'è anche un collegamento logico forte che spiega lo stesso iato: posto di fronte alle aporie, il giovane Socrate chiede come uscirne...

GIRGENTI

Non era il giovane Aristotele?

MIGLIORI

No, questo Aristotele, uno dei Trenta tiranni, interviene solo nella seconda parte del dialogo; qui è ancora Socrate che chiede al vecchio Eleate come uscire dall'*impasse*. La risposta è che occorre fare un esercizio, tanto lungo che a Socrate appare «infinito» e come tale difficile da capire⁶³, per cui chiede un esempio, che Parmenide fornisce.

Non poteva essere altrimenti: non si può riferire un esercizio, ma solo esemplificarlo. Ecco perché parlavo di «appendice»: la seconda parte è un esempio funzionale allo svolgimento di quell'esercizio che rende possibile il superamento dei problemi emersi dalla prima, un esempio filosofico che, come tale, è pieno di filosofia. Pertanto la trattazione dialettica, in cui Parmenide svolge da solo il ruolo di maestro, non può che essere letta in funzione della prima, al cui interno Socrate è il personaggio principale, quello che dialoga prima con Zenone, poi con Parmenide. Egli incarna una pura dottrina delle Idee che deve essere superata attraverso gli strumenti dialettici di derivazione eleatica.

Allora, da una parte il dialogo ruota intorno a Socrate e alla «sua» dottrina delle Idee, dall'altra i due Eleati appaiono interlocutori privilegiati, perché le mosse teoreti-

che principali, l'aporetizzazione delle Idee e il superamento della primitiva impostazione «socratica» attraverso la dialettica, dipendono da loro. A questo punto, visto che la posizione di Zenone viene riassorbita integralmente in quella di Parmenide, è difficile pensare ad un qualsiasi altro titolo.

Inoltre, ci potrebbe essere un riferimento sottile, che giustifica pienamente la titolazione. Dobbiamo considerare questo «il dialogo dell'incontro» con l'Eleatismo, nel senso che, fino al *Parmenide*, potremmo accogliere l'improbabile ipotesi che Platone ignori l'esistenza della scuola eleatica. Più probabilmente, abbiamo una scelta teoretico-drammatica che consente poi una presentazione ad effetto molto efficace. In tal modo, Platone sottolinea l'importanza di questa movenza teorica⁶⁴. Allora, dal punto di vista di Platone, il vero interlocutore della sua dottrina, quello che gli consente di dialettizzarla, è questo «Parmenide», metafisico e dialettico, cui si deve correttamente attribuire il titolo.

KRÄMER

Sì, ma non è sempre sicuro che, quando parla Socrate, quella sia sempre la maschera di Platone. Anzi, potrebbe anche essere che, a volte, Platone si celi anche dietro la maschera di «Parmenide»; negli ultimi dialoghi, come nelle *Leggi*, Platone è l'«Ateniese»!

SZLEZÁK

Abbiamo quindi, con il *Parmenide*, una controprova della tesi, e non una smentita. Professor Figal...

FIGAL

Sì, io penso che questa tesi del *prospettivismo* sia valida. Però questo implica che non si debba attribuire a Parmenide una «profondità divina»; o meglio, che questa espressione si debba prendere con ironia. C'è un bel passo, nel *Parmenide*, tra la prima parte e la seconda parte, in cui Parmenide dice di aver paura di dover nuotare in un così grande mare di *logoi*, di parole. Questo significa che Parmenide non offre una rivelazione di qualcosa, non ha un rapporto con il divino, ma si appresta a una fatica, a un esercizio dialettico. Io penso che la figura di Parmenide, anche qui, sia un esempio della «prospettiva» di cui ha parlato il professor Reale, e quindi non si può attribuire al personaggio di Parmenide la «dialettica platonica» in forma immediata; si tratta di una *gymnasia* dialettica, di un esercizio dialettico, condotto nella prospettiva eleatica; quindi io starei molto attento a porre la *mens auctoris* nella figura di Parmenide.

HALFWASSEN

No, a me pare evidente che Platone tratta la figura di Parmenide, anche nel *Teeteto*, in modo assolutamente speciale.

FIGAL

Sì, ma Platone non si cala in Parmenide in modo immediato, è sempre una prospettiva, una direzione...

HALFWASSEN

Ma la sua prospettiva è la più profonda, quella che, a mio parere, porta a un passo dalla dottrina esoterica di

Platone, alla dottrina orale, vale a dire il salto all'Uno puro, eliminando la molteplicità. Naturalmente, per Platone, la molteplicità non deve essere negata, ma superata. Immediatamente prima dell'inizio della seconda parte, Socrate dice a Parmenide che l'esercizio dialettico sembra essere senza fine, e Zenone, ridendo, risponde che proprio questo esercizio prepara la mente a cogliere la verità. Questo, per il lettore, è molto importante, e credo abbia anche una funzione ipomnematica per il lettore dell'Accademia. È un passo apertamente dichiarato verso la dottrina dei Principi. Ma l'esercizio dialettico non è senza fine, anche se lo sembra, in apparenza: la dottrina platonica dei Principi risulta, per chi la comprende, dal discorso di Parmenide.

FIGAL

No, no, non mi sembra proprio! Non mi convince affatto. Vorrei fare un riflessione su questo dialogo in quanto tale. È un'occasione di *filosofia interna* a un determinato scritto, che non può valere, per esempio, nel confronto con l'ambito *politico* della dottrina platonica, anche se preso con una presunta valenza esoterica. La politica è un campo del tutto diverso. Questo naturalmente non significa una condanna di ogni interpretazione del *Parmenide*. In secondo luogo, non so se questa specifica interpretazione sia coerente: io penso che non lo sia. Se la critica della scrittura viene applicata ai dialoghi in senso stretto, questo implicherebbe da un lato la «forma non perfetta», la non autarchia di ogni scritto, e dall'altro che il gioco dialogico, il gioco dialettico, debba valere, in modo indiretto, come documento della filosofia platonica. Questo non significherebbe naturalmente che Platone ha voluto ingannare tutti, e ha voluto scrivere cose a cui non credeva. Io penso, invece, che ogni dialogo *rappresenti prospetticamente ambiti ben determinati, ben delimitati, situa-*

zioni occasionali, e penso anche che Schleiermacher abbia compreso questo. Cioè che Platone ha voluto rendere lo scritto, nella forma dialogica, nel modo migliore possibile, quanto più simile all'oralità: e quindi che ogni scritto sia un'immagine del dialogo reale; quindi che il dialogo scritto sia una *rappresentazione* del dialogo orale, dunque della filosofia, ma che non sia la filosofia stessa. La filosofia come tale è solo il dialogo reale, la oralità vissuta, la prassi del filosofo vivente. Io penso che, nell'interpretazione che Schleiermacher dà di Platone, sia presente un altro fattore di cui non abbiamo parlato, vale a dire la sua *concezione ermeneutica della divinazione*. Il lettore che si rapporta al testo in modo adeguato, più che porsi nell'intenzione dell'autore, per intendere, in questo caso la filosofia platonica, deve intenderla da sé, crearla per così dire nel suo spirito: e questo è l'unico significato esoterico che si può dare allo scritto platonico. La vera comprensione, in questo caso, sarebbe per Schleiermacher una sorta di divinazione: questo è per me – e l'ho imparato dal professor Gadamer – assai problematico. Ma sono d'accordo con Schleiermacher nel fatto che il dialogo scritto sia una rappresentazione del dialogo orale, e che quindi non può essere ipostatizzato (come avviene nell'interpretazione neoplatonica). Il problema, secondo me, non sta nella specifica interpretazione che Schleiermacher offre di Platone, bensì nella sua ermeneutica in quanto tale.

KRÄMER

La dottrina dei Principi non risulta *immediatamente* dal discorso di Parmenide: esso deve essere interpretato alla luce della tradizione indiretta. Ma non si tratta di una ipostatizzazione.

DISCUSSIONE POMERIDIANA

FIGAL

Schleiermacher tratta il dialogo platonico come un'opera d'arte *sui generis*: in questo sarei d'accordo, ma senza introdurre poi una *divinazione ermeneutica*. Quindi il buon dialogo scritto deve saper riprodurre la *tensione reale* di domanda e risposta che c'è nel dialogo vissuto.

KRÄMER

Sì, ma mettendo per ora da parte l'ermeneutica di Schleiermacher, vorrei dire che non si può fare, viceversa, una interpretazione *scettica* di Platone, in senso moderno.

FIGAL

In che modo?

KRÄMER

Io credo che sia l'interpretazione romantica di Schleiermacher, sia una interpretazione moderna, scetticggiante (non si raggiunge mai il Principio primo), ci facciano comprendere Platone peggio di come lo comprendiamo noi ora. Cioè che intendiamo meglio quella che Lei, professor Figal, ha definito la *mens auctoris*, ovvero che entriamo nel giusto «circolo ermeneutico» platonico, solo con il primato dell'oralità. Io, comunque, manterrei la questione sull'interpretazione platonica di Schleiermacher, e non sulla sua ermeneutica come tale. Io, in Platone, distinguerei, nel dialogo scritto, i testi di «informazione» dai testi «funzionali», che Schleiermacher interpreta in modo del tutto diverso.

ARANA

Vorrei anch'io dire qualcosa sull'*Introduzione a Platone* di Schleiermacher, ma da un'altra prospettiva: cioè vorrei porre una domanda sulla validità teoretica di questa *Introduzione*. Si dice solitamente che Schlegel, Schelling, eccetera, adottano il criterio *sola scriptura*, di eco luterana, e che questi scrittori hanno influito in modo determinante sull'interpretazione di Schleiermacher: ma io mi chiedo – ed è solo una domanda –: non avrà influito di più Leibniz su Schleiermacher? Mi spiego: ogni dialogo *riproduce* l'intero, e questo sarebbe la caratteristica di ogni scritto di Platone, della sua arte. Non è questa l'essenza della *monadologia*? Ogni monade riassume, ripete in sé l'intero universo. È solo una domanda. Leibniz si poneva esplicitamente il problema di *ridurre Platone a sistema*, e forse Schleiermacher ha letto Leibniz, e ha interpretato ogni dialogo come una rappresentazione monadica dell'intero sistema.

SZLEZÁK

Grazie. Ma credo che l'influenza determinante su Schleiermacher sia stata quella di Schlegel. Naturalmente si potrebbe studiare l'argomento, anche per arricchire le nostre conoscenze su Leibniz.

GADAMER

Io posso dare un breve risposta: noi sappiamo un fatto, e cioè che Fichte, che ha condizionato tutta l'epoca romantica, ha studiato esplicitamente Leibniz, ma solo questo.

DISCUSSIONE POMERIDIANA

ARANA

Quindi che la parte contiene in sé, riassume il tutto.

HALFWASSEN

Ma già il pensiero metafisico antico aveva raggiunto questa tesi, che l'intero è presente in ogni parte! La parte rappresenta il tutto, anche se in modo particolare: è una tesi basilare del neoplatonismo, una teoria che gioca un ruolo fondamentale! E già nell'Antica Accademia, come ricordava prima il professor Gadamer, si diceva che non si può definire una idea particolare senza chiamare in causa tutte le altre idee, tutto il cosmo noetico. Ogni idea viene definita come tale assegnandole un posto specifico nell'intero sistematico. Questo, da una parte, ci richiama la parentela (*syngeneia*) di ogni realtà con ogni altra, in senso ontologico, ma dall'altra, in senso noetico, ci dice che ogni idea rimanda ad un'altra, e poi a tutte le altre, per il tramite del *logos* dialettico, cioè si deve intendere in senso dialettico e discorsivo. C'è un passo di Platone, che è stato richiamato, ove si parla del grande mare di *logoi*: se noi rimaniamo in questo mare, che è infinito, il procedimento dialettico resterà infinito...

GADAMER

È infinito perché il nostro *logos* è finito, e quindi incapace di comprendere, per così dire, una «universalità divina»: può solo passare da un'idea all'altra.

KRÄMER

Ma, per Platone, è possibile definire giustamente il Principio, l'Uno, e questo non significa comprendere in sé

LA NUOVA INTERPRETAZIONE DI PLATONE

il tutto: basta stare al *Filebo*! Io eviterei non solo un'interpretazione *scettica*, ma anche un'interpretazione *aporetica*!

HALFWASSEN

La mia interpretazione non vuole essere aporetica, nel senso che allora è impossibile definire l'Uno: l'infinità dei rapporti dell'esplicazione dei principi riguarda solo il *logos*.

KRÄMER

Però, la sua interpretazione, che è evidentemente nella direzione neoplatonica, sembrerebbe implicare questo, cioè che non si può definire l'Uno.

HALFWASSEN

Il numero delle Idee è infinito, il numero dei numeri è infinito, il numero dei rapporti tra le Idee è infinito...

KRÄMER

Per Platone, di questo dubito; e, inoltre, se ascendiamo dialetticamente, il principio è sempre l'Uno.

HALFWASSEN

Appunto, io credo che il *logos* dialettico resti sempre strutturalmente all'interno dell'infinità dei rapporti tra le Idee.

DISCUSSIONE POMERIDIANA

KRÄMER

No, l'infinità, in quanto tale, compete alla Diade. Il Principio dell'Uno funge da limite, da misura. In questo senso, si può dare una definizione dell'Uno. E, poi, non si deve dimenticare che l'illimitato e l'infinito della Diade *nel mondo ideale* è sempre già «consumato» e limitato! È ovvio il *finitismo* di Platone, per questo aspetto. Per esempio, le Idee-numeri lo presuppongono in Platone stesso, come, d'altronde, anche in Speusippo. Al contrario, per un *infinitismo* del mondo ideale non esiste nessun testo e nessuna testimonianza (diverso sia dal Neoplatonismo, sia dal Platonismo del Rinascimento, sia dall'Idealismo romantico).

REALE

Professor Szlezák, scusi se interrompo, ma credo che, a questo punto, abbiamo violato la regola platonica del *metrion*, ossia della giusta misura, del non troppo e del non troppo poco! Stiamo parlando da quattrocentocinquanta minuti! Allora, dovremmo concludere...

SZLEZÁK

La *giusta misura* impone che più di sette ore sia «troppo»? Non credo! Ma allora arriviamo a una conclusione? Io credo che la giornata di oggi sia stata comunque eccezionale, al di fuori della norma, per così dire. Sarebbe opportuno, appunto concludere dicendo qualcosa sulle nozioni di Uno e Bene come «giusta misura»: forse ricordare la nostra tesi, e vedere se c'è un'antitesi? Il professor Reale, lo ricordo, sostiene che per Platone Uno e Bene coincidono.

KRÄMER

Dai dialoghi si evince la definizione dell'Uno-Bene come «Misura di tutte le cose». E una testimonianza giovanile di Aristotele ci dà la definizione del Bene come «Misura perfettissima». Se è misura di tutte le cose, il suo ambito non è limitato alla matematica, ma appunto si estende a tutte le cose. E non è neppure circoscritto alla sola cosmologia, come abbiamo detto. E non è sostanza, ma superiore ad essa. Tuttavia, non ha solo un ruolo funzionale, ma, essendo Principio, è eterno e necessario. Questa definizione dell'Uno è sintetica o analitica? Se diciamo che l'Uno è «misura», dal punto di vista logico, è una definizione analitica. Ma Platone ha pensato il rapporto tra Uno e Bene anche *in senso assiologico*, e non solo in senso logico. E anche ha una valenza politica, come ha ricordato il professor Reale: l'unità dello Stato costituisce il bene dello Stato. Questo significa che lo Stato è tale se è uno. E questo, naturalmente, vale anche per il cosmo, per l'universo. Perdere l'unità equivale a perdere l'essere. Il neoplatonismo ha poi sviluppato questa nozione, dicendo che *l'Uno è al di sopra dell'essere* (perché l'essere è sempre un misto di unità e molteplicità). Ci si può naturalmente chiedere qual è il rapporto dell'unità di ogni cosa con l'Uno in sé. E quindi dovremmo distinguere le nozioni di *Uno*, *unità*, *unicità*, *unificazione*, *totalità*, *semplicità*, *indivisibilità*, e, anche la nozione di *identità*. E sono tutti problemi che Platone affronta nei dialoghi. Tutte queste nozioni sono collegate tra di loro, ma non si sovrappongono. Potrei, comunque, concludere dicendo che le principali valenze dell'Uno, in senso filosofico sono almeno tre: la valenza *ontologica*, la valenza *gnoseologica*, e la valenza *assiologica*. Quindi l'Uno non è *areté*, non è virtù, ma, d'altra parte, è la virtù che è la «giusta misura» tra i due eccessi. In questo, Aristotele è perfettamente platonico. In questo senso, si potrebbe dire che il Bene è l'Uno, che il Bene coincide con l'Uno (in quanto giusta misura), ma di per sé

l'Uno svolge anche le altre funzioni, ha altre valenze, non solo quella assiologica. Il concetto di «Misura», per definire l'Uno, mi sembra più adeguato di quello di «Bene», perché può assumere anche la valenza ontologica (misura dell'essere) e la valenza gnoseologica (misura della verità). La misura determina ciò che è, e quindi che è *vero*. Aristotele critica la valenza ontologica dell'Uno, ma accoglie in pieno quella assiologica. In questo senso, si può dire anche che Platone ha anticipato la dottrina dei *trascendentali*. Tutte le cose *sono*, sono *vere*, e sono *buone* in quanto possiedono una *unità*, che le determina e le definisce anzitutto dal punto di vista ontologico. Questo è lo stato di cose che si deve analizzare dal punto di vista teoretico, dopo aver risolto il problema ermeneutico, della corretta interpretazione di Platone. E poi si potrà valutare bene anche il neoplatonismo.

HALFWASSEN

Il neoplatonismo considera l'Uno in sé *assoluto*, cioè svincolato da ogni molteplicità. Ne consegue che, dato che noi ci troviamo strutturalmente nella molteplicità, questo Uno può essere raggiunto solo per *via negativa*, con la negazione. Con la teologia negativa, anche se io preferisco usare il termine *henologia*. Si può dire allora che l'Uno è il Bene, cioè dire *qualcosa che è*, e non solo *ciò che non è*? Eravamo partiti dall'interpretazione che Aristotele svolge nell'*Etica Nicomachea*, ove si raggiunge il concetto di «giusta misura» in relazione alle virtù: ecco io direi, e credo sia la posizione neoplatonica, che l'Uno si possa definire Bene solo nella sua *relazione* con la molteplicità, ma non in quanto tale. Così come è Principio dell'Essere, similmente è Principio del Bene, quindi è al di sopra del Bene stesso. L'Uno è Bene solo *in relazione a-*, ma non nella sua assolutezza.

KRÄMER

All'Uno spetta la negazione, ma si può dire che è Bene *katà synthesin*. E aggiungerei che nel neoplatonismo si aggiungono all'Uno anche le connotazioni di «semplicità» e di «indivisibilità».

SZLEZÁK

Abbiamo raggiunto il *telos*, più di sette ore di dialogo. Non vorrei concludere, ma chiedere se qualcuno ha ancora qualcosa da aggiungere sulla definizione dell'Uno. Professor Gadamer?

GADAMER

Per me, le nozioni platoniche di «uno» e di «misura» restano strutturalmente collegate all'ambito dei numeri, al campo della matematica. Sono dottrine effettive, reali, che Platone ha veramente sostenuto ed elaborato, magari solo oralmente, ma che, a parer mio, non giocano quel ruolo complessivo di cui ha parlato il professor Krämer. La contrapposizione tra l'uno e l'infinito c'è, la giusta misura c'è, la *methexis* dei numeri c'è, ma non è tutto. Il mondo non si riduce alla matematica! Io non credo che qualcuno potrebbe risolvere l'etica solo sulla base della contrapposizione tra l'illimitato e il limite. Il «numero» è qualcosa, ma la nostra vita è di più! Altrimenti si corre il rischio di fare di Platone qualcosa di analogo al sistema di Hegel. Il colloquio di oggi credo sia invece un esempio di *oralità dialettica* che è prassi vivente di noi filosofi. Grazie.

[applauso alla tedesca]

NOTE

¹ Plutarco, *De Iside*, 370 F.

² Platone, *Fedone*, 101 D 3 - E.

³ Platone, *Fedro*, 257 B - 258 E.

⁴ Cfr. G. Figal, *Lotta dei giganti?*, «Internationale Zeitschrift für Philosophie», (1994), pp. 150-162, traduzione italiana di E. Cattanei in G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1997²⁰, Appendice IV (pp. 763-776, in particolare p. 765).

⁵ Cfr. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., Appendice V, «Precisazione metodologiche sulle implicanze e sulle dimensioni storiche del nuovo paradigma ermeneutico nell'interpretazione di Platone. Con una risposta alle critiche sollevate da Vittorio Mathieu e da Emanuele Severino», pp. 777-804.

⁶ In particolare, occorre prestare una grande attenzione al tema della lingua. Nel *Filebo* e nel *Politico* Migliori ha fatto uno *screening* completo di una serie di termini: Platone non li usa in modo rigido, anzi spesso sembra giocare con le parole in modo consapevolmente provocatorio. Eppure, in alcuni passaggi decisivi, il linguaggio diviene rigoroso: tali passi segnalano quell'uso terminologico e sono, ad un tempo, segnalati da questo, con tutte le cautele ermeneutiche che una tale situazione richiede.

⁷ Per tali corrispondenze, cfr. Migliori, *Il "Parmenide" e le dottrine non scritte di Platone*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1991; ora in *Verso una nuova immagine di Platone*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1994², pp. 165-222.

⁸ Per la comprensione di questi esempi, qui brevemente accennati, si rinvia ai tre commenti di Migliori (*Dialettica e verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1990; *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1993; *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al "Politico" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1996), nonché alla relazione *Realismo e utopismo nella platonica filosofia della prassi*, tenuta a Macerata in occasione del Convegno *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, in corso di pubblicazione negli Atti.

⁹ «Quando poi uno solo governa secondo le leggi, imitando colui che possiede la scienza, lo chiamiamo “re”, senza distinguere con un nome chi governa da solo secondo le leggi con scienza o con opinione... Se, dunque, uno, che realmente possiede la scienza, esercita il potere da solo, gli si attribuisce sempre questo stesso nome, “re”, e nessun altro. Per questa ragione, allora, tutti i nomi delle forme costituzionali di cui ora si parlava diventano solo cinque».

¹⁰ Platone *Politico*, 300 D 1-2.

¹¹ Platone, *Filebo*, 29 A 9-11.

¹² Platone, *Filebo*, 29 B 1-2.

¹³ Platone, *Politico*, 286 D 4 - E 3.

¹⁴ Platone, *Filebo*, 65 A 7 - B 2.

¹⁵ Platone, *Filebo*, 65 A 1-5.

¹⁶ Platone, *Filebo* 66 A 6-8.

¹⁷ Cfr. G. Girgenti, *Il pensiero forte di Porfirio. Mediazione tra henologia platonica e ontologia aristotelica*, introduzione di G. Reale, Milano 1996.

¹⁸ Cfr. Platone, *Fedro*, 269 D - 274 A, in modo particolare 273 DE e 272 A.

¹⁹ Platone, *Fedro*, 269 B.

²⁰ H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris 1934, pp. 122 s.

²¹ H. Krämer, *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di «Repubblica» VII 534 B 3 - D 2*, Milano 1996⁴.

²² Platone, *Repubblica*, VII, 534 B 3 - D 1.

²³ Platone, *Repubblica*, V, 462 A 2 - B 2.

²⁴ Platone, *Filebo*, 28 C.

²⁵ Cfr. Platone, *Timeo*, 29 E ss.

²⁶ Platone, *Timeo*, 41 B.

²⁷ Platone, *Timeo*, 42 C, 91 D - 92 C.

²⁸ Platone, *Repubblica* 509 D.

²⁹ Platone, *Repubblica*, 508 A 9 - C 2.

³⁰ H. Gomperz, *Platons philosophisches System*, 1931, in AA. VV., *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, hrsg von J. Wipperm, Darmstadt 1972, pp. 159-165.

³¹ J.N. Findlay, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, New

NOTE

York 1974 (edizione italiana: *Platone. Le dottrine scritte e non scritte*, introduzione di G. Reale, Milano 1994).

³² J. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig 1924 (Darmstadt 1959³).

³³ L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris 1908 (Hildesheim 1963).

³⁴ H.G. Gadamer, *Idee und Wirklichkeit in Platons «Timaios»*, Heidelberg 1974 (traduzione italiana in Gadamer, *Studi platonici*, Casale Monferrato 1983/1984, vol. 2, p. 90).

³⁵ H. G. Gadamer, *Studi platonici*, cit., p. 89.

³⁶ Cfr. H.G. Gadamer, *Platons ungeschriebene Dialektik*, in *Gesammelte Werke*, pp. 129-153 (traduzione italiana in Gadamer, *Studi platonici*, Casale Monferrato 1983/1984, vol. 2, p. 130).

³⁷ Platone, *Filebo*, 57 E 6-7.

³⁸ Platone, poi, conferma questo giudizio con la sottolineatura della natura stabile e perfetta degli oggetti del sapere filosofico (*Filebo*, 58 A).

³⁹ Platone, *Politico*, 292 B-C.

⁴⁰ Per farla breve, le prime sono descrittive, mentre solo l'ultima ha una valenza teoretica. Infatti: a) in mezzo c'è la trattazione del "non essere" e il "parricidio" che consente il salto teorico; b) mentre tutte le prime diairesi, ad eccezione di quella del "sofista di nobile stirpe" che è totalmente anomala, sono svolte su un lato dell'albero diairetico, sono manifestazioni dell'arte acquisitiva, l'ultima è svolta sull'altro versante, quello dell'arte produttiva. Ma, a riprova di come Platone giochi nel senso che abbiamo cercato di chiarire, la definizione finale, che individua il più grande mago tra questi maghi si trova addirittura nel *Politico*, 303 B-C; cfr. anche 291 A-C e 292 D.

⁴¹ Platone, *Politico*, 263 B.

⁴² Platone, *Parmenide*, 138 B 3-5.

⁴³ W. Jaeger, *Recensione* a P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, «Gnomon», 23 (1951), p. 252.

⁴⁴ H. Krämer, *Dialettica e definizione del Bene*, cit.

⁴⁵ I. Toth, *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria*, prefazione e introduzione di G. Reale, traduzione di E. Cattanei, Milano 1997.

⁴⁶ V. Höhle, *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone*, introduzione di G. Reale, trad. di E. Cattanei, Milano 1994.

⁴⁷ Cfr. Toth, *op. cit.*, pp. 229 ss.

⁴⁸ Platone, *Repubblica*, 611 B - 612 A

⁴⁹ Platone, *Fedro*, a cura di G. Reale, «Fondazione Lorenzo Valla», Milano 1998.

⁵⁰ Cfr. Th. A. Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, introduzione e traduzione di G. Reale, Milano 1988, 1992³.

⁵¹ Platone, *Critone*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di G. Reale, appendice bibliografica di G. Girgenti, Milano 1996.

⁵² F. Schleiermacher, *Introduzione a Platone*, pp. 11-15 dell'edizione tedesca (*Platons Werke* von F. Schleiermacher, I 1, Berlin 1804).

⁵³ Schleiermacher, *Introduzione a Platone*, p. 15 dell'edizione tedesca.

⁵⁴ F. Nietzsche, *Gesammelte Werke*, Musarion Ausgabe, vol. IV, p. 370.

⁵⁵ Il che vuol dire, tra l'altro, che quando Aristotele entrò nella scuola ebbe per tre anni come maestro proprio questo Socrate.

⁵⁶ Platone, *Filebo* 46 B.

⁵⁷ Platone, *Timeo*, 20 A.

⁵⁸ Platone, *Timeo*, 27 A.

⁵⁹ Platone, *Timeo*, 47 A-B.

⁶⁰ Platone, *Filebo*, 16 C.

⁶¹ Platone, *Teeteto*, 183 E (il verso citato è tratto da Omero, *Iliade*, III 172).

⁶² Qui abbiamo, in realtà, un altro tipico gioco platonico. Mentre i dialoghi immediatamente anteriori al *Parmenide* sono "indiretti", "narrati", quelli posteriori sono diretti, "teatrali". Qui abbiamo una prima parte indiretta e una seconda diretta. D'altra parte, la difficilissima seconda parte del dialogo sarebbe illeggibile se avessimo continuamente "Egli disse", "Quello rispose" e via dicendo. Infatti, nel *Teeteto*, opera che dovremmo porre subito dopo il *Parmenide*, Platone dichiara di riferire un racconto, ma di esporlo in modo diretto, in modo da evitare di appesantire il testo. Si tratta di uno schema di gioco che è presente un numero infinito di volte nei tre dialoghi: prima il maestro fa un'operazione, poi dice che si deve fare quella operazione; se uno ha seguito bene il gioco, trova così la conferma di quello che ha ipotizzato, a riprova del

NOTE

fatto che Platone costruisce i suoi dialoghi pensando su due livelli: il dialogo interno allo svolgimento teorico/drammaturgico e il suo dialogo con il lettore.

⁶³ Platone, *Parmenide*, 136 C.

⁶⁴ Non a caso a questa opera si collegheranno ripetutamente *Teeteto*, *Sofista* e *Politico*.

Appendice

«Platone scopritore dell'ermeneutica»

Intervista di Giovanni Reale
a Hans-Georg Gadamer*

* Articolo pubblicato nel «Sole 24 Ore», Domenica 6 ottobre 1996, p. 26, con il titolo di: *Conversazione con Hans Georg Gadamer sull'importanza di Platone per il mondo contemporaneo. Filosofi, tornate al dialogo.*

Ho incontrato Hans-Georg Gadamer per la prima volta ad un convegno platonico nel Liechtenstein, nel 1986. Ho discusso a lungo sulla nuova interpretazione di Platone, trovandomi in accordo con lui su non pochi punti. A dieci anni di distanza, il 3 settembre 1996, ho avuto con lui un nuovo incontro a Tubinga, insieme al gruppo dei platonici tubinghesi e milanesi, nonché altri studiosi di tutta Europa (fra gli altri: H. Krämer, Th. Szlezak, R. Bague, J. Halfwassen, K. Oehler, G. Figal, M. Migliori, e altri) e ne ho approfittato per fargli questa intervista. Gadamer ha novantasei anni, ma questi dati anagrafici sono in netta antitesi con la sua realtà spirituale. Sembra di aver a che fare con un giovanotto, e di straordinaria energia. Questa intervista è iniziata alle ore 9, ed è durata 40 minuti. Subito dopo è iniziato il convegno, durato fino alle 19.00, con una breve interruzione per il pranzo. E Gadamer non solo ha seguito i lavori con la massima attenzione, ma è più volte intervenuto, con argomentazioni assai pertinenti e piene di vita. Ma non è finita. Dopo cena, alcuni miei collaboratori e studenti che svolgono la tesi su «Gadamer interprete di Platone» gli hanno fatto domande sui suoi contatti con i grandi filosofi del secolo: Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl, Paul Natorp, Martin Heidegger, Nicolai Hartmann, Hannah Arendt, Romano Guardini, e molti altri. E Gadamer ha parlato senza interruzione per due ore e mezza, con straordinario entusiasmo, dicendo: «Alcune delle cose che dico e che riguardano i grandi del nostro secolo molti le sanno per averle lette, ma io le dico avendole vissute in prima persona. Questo è il vantaggio che dà l'essere vecchi». A mezzanotte e mezza ha guardato l'orologio e ha esclamato: «È già domani! Bisogna andare a letto, perché io partirò alle dieci, mentre voi partirete

APPENDICE

prima e dovrete alzarvi molto presto». Gadamer incarna in modo splendido quel grande pregio che solo pochi hanno: restare sempre giovani!

REALE

Le faccio la prima domanda. Lei per tutta la vita ha frequentato Platone: come lo ha incontrato la prima volta e che rapporto ha con lui?

GADAMER

Il mio primo incontro è avvenuto tra i banchi di scuola, nella mia città, Breslau, dove frequentavo il *Gymnasium des Heiligen Geistes* (Ginnasio dello Spirito Santo). Qui era normale studiare anche greco, negli ultimi anni. Era un ginnasio riformato: si cominciava con il francese, si continuava con il latino, e al terzo anno con il greco. Ma nel quarto anno del ginnasio era centrale il greco, e qui si leggevano i dialoghi di Platone della prima epoca, ma anche l'*Apologia di Socrate*, eccetera. Mi ricordo bene che una delle mie figlie, molti anni più tardi, frequentava una scuola altrettanto intelligente, e, nel corso di tutta la sua carriera di studentessa, è venuta a trovarmi una sola volta in Istituto: doveva preparare un esame su un dialogo di Platone, e lo abbiamo letto insieme: in greco, naturalmente, come era normale! Dunque ho cominciato leggendo e studiando Platone nella sua lingua, e continuo sempre a rileggerlo.

REALE

In questo Suo volume, che è appena uscito in italiano, *Verità e Metodo 2*, Lei scrive una bellissima frase, che ades-

INTERVISTA DI GIOVANNI REALE A HANS-GEORG GADAMER

so rileggo e che vorrei commentasse: «Veramente si potrebbe scrivere una storia della metafisica come storia del platonismo. Le sue stazioni sarebbero Plotino e Agostino, Meister Eckhart e Niccolò da Cusa, Leibniz, Kant e Hegel, il che vuol dire però: tutti quegli sforzi di pensiero dell'Occidente il cui questionare va oltre la dottrina della sostanza della tradizione metafisica. Il primo platonico in questa serie sarebbe nientemeno che lo stesso Aristotele». Ora, sono anch'io perfettamente d'accordo su questo punto. E, infatti, Diogene Laerzio scriveva una bellissima frase, che ho riportato come motto (nella pagina iniziale della sezione su Aristotele della mia *Storia della filosofia antica*): «Il più genuino discepolo di Platone è stato Aristotele». Ma io adesso giro la domanda: potremo scrivere alla fine del XX secolo, che l'ultimo grande platonico oggi vivente è Hans Georg Gadamer?

GADAMER

(risata compiaciuta) In un certo senso...

REALE

Mi risponda a questa domanda. Io ne sono convinto e Le darò qualche prova; ma prima vorrei sentire quello che Lei mi dice.

GADAMER

Lei capisce che questa domanda così formulata, con questo stile, mi fa troppo onore. Ma certo, comunque, è vero. Nella mia ottica, Platone mi ha sempre affascinato, e in questo mi trovo vicinissimo a lui, per il fatto che insisteva sulla *dialettica di domanda e risposta*. Mi ricordo di una

APPENDICE

discussione che ho avuto su Platone con un giornalista e collega intelligente, che si lamentava che gli altri personaggi dei dialoghi platonici dicono sempre «Sì», «No», «Forse», eccetera, e basta. E allora io gli dicevo: Sì, queste risposte a queste domande si possono più o meno sostituire; ma questa è una tecnica di questi dialoghi. Una tecnica, che anche il nuovo interesse per la forma-dialogo incomincia a recuperare. Forse è troppo difficile individuare la tecnica di questa forma di dialogo negli altri personaggi, con qualche eccezione, ma, normalmente si tratta di una tecnica di insegnamento nascosto di Platone.

REALE

Molto bello. Però, senta, questa è forma, metodo. Nel finale del Suo capolavoro, nel primo volume di *Verità e Metodo*, io trovo la più pregnante definizione del bello in senso platonico che si sia data nel nostro secolo, e soprattutto una difesa contro la dissacrazione del bello che oggi imperversa in tutto il mondo. Il marxismo ha danneggiato moltissimo il bello. Lei scrive, in questo punto, che «il bello è il modo in cui il bene appare, si fa manifesto da sé nel suo essere e si presenta». E, quindi, ha valore ermeneutico nel senso più alto. E, poco prima, aveva affermato questo: «La bellezza può anche essere percepita come il risplendere di qualcosa di ultraterreno e tuttavia visibile». Affermare questo significa proprio rivivere Platone. Allora voglio domandare: come è arrivato a questa conclusione? Per conto Suo e poi l'ha trovata in Platone, o, viceversa, è stato proprio Platone il maestro nel riscoprire il bello? Io ritengo personalmente che sia una delle cose più toccanti del Suo libro: ricordare all'uomo di oggi il senso metafisico del bello.

GADAMER

Naturalmente la prima allusione, o la prima base su cui ho sviluppato questa idea della manifestazione del bene nella bellezza, mi è venuta dal dialogo platonico del *Filebo*, dove, alla fine, si trova questa frase: noi che eravamo alla ricerca del Bene, alla fine abbiamo trovato il Bello!

REALE

Proprio così.

GADAMER

E questo è, naturalmente, anche il tema del mio primo libro di libera docenza (pubblicato in *Studi platonici*). Allora, mi pare che anche noi non possiamo prescindere dal Bello, se andiamo alla ricerca del Bene, e se ci poniamo domande su questo tema fondamentale.

REALE

Un'altra domanda, anche se Lei implicitamente mi ha già risposto. Dieci anni fa, nell'incontro che ho avuto con Lei nel Liechtenstein, Le ho chiesto se nel finale del *Fedro* non trovava un anticipo del «circolo ermeneutico», là dove Platone dice che lo scritto non lo si capisce se non si è appreso per altra via il contenuto (se non se ne ha una pre-conoscenza). È ancora del parere che questo è un vago anticipo del «circolo ermeneutico», di cui Lei è maestro?

GADAMER

Credo che questo sia molto naturale. Naturalmente, le mie prime riflessioni sul «circolo ermeneutico» le ho svi-

APPENDICE

luppate a partire da Heidegger. Ma anche allora mi risultava più o meno evidente che nel *Fedro* c'è un anticipo e un'applicazione del «circolo ermeneutico», in particolare per descrivere la retorica. Una buona forma di discorso deve porre una buona domanda, deve trovare il giusto inizio, articolare la corrispondenza delle parti tra di loro, e una giusta conclusione. Questo era un principio della cultura! Non si può escludere la retorica a vantaggio della sola dialettica o della logica. Mi ricordo che uno degli amici che frequentavo, e a cui avevo dato un testo su Platone, dopo aver letto il manoscritto, mi disse: «retorica, retorica, retorica...». E questo voleva dire che la retorica, per lui, era una esposizione non necessaria. E, invece, ha una funzione importantissima, è l'inizio della cultura!

Il *Fedro* è dialogo di Platone che amo di più: è il dialogo in cui, in modo perfetto, sono legate insieme la dialettica e la retorica, la filosofia e l'eros, l'amicizia e l'arte, con un afflato religioso. Non si può ridurre Platone alla sola logica, o alla sola dialettica.

REALE

In una pagina del Suo capolavoro, mi ha molto colpito un bellissimo richiamo all'imparare attraverso la sofferenza.

GADAMER

Imparare attraverso il dolore, imparare soffrendo...

REALE

Lei cita Eschilo come punto di riferimento (Ma si potrebbe chiamare in causa lo stesso Platone, il quale, nel finale della *Repubblica*, dice che per una giusta scelta di

una nuova vita per le anime che rinascono, è determinante proprio l'insegnamento che ha dato loro il dolore nella vita precedente). Come mai l'ermeneutica arriva a queste profondità morali stupende, che avrebbero molto da insegnare all'uomo di oggi? In che senso, per Lei, la sofferenza aiuta ermeneuticamente?

GADAMER

La Sua domanda è attualissima. È molto vero, occorre ritrovare il senso del dolore e della sofferenza nell'educazione di oggi. Manca la resistenza. È una tentazione e una minaccia di prim'ordine. Nei giovani questa mancanza porta a cercare rifugio nella droga. Anche questo deriva dalla mancanza di una resistenza necessaria per sviluppare la propria personale autodisciplina.

REALE

Un'altra Sua affermazione che mi è piaciuta molto è questa: la vera esperienza è rendersi conto della finitezza umana. Ci spieghi anche questo, che è molto importante per l'uomo di oggi.

GADAMER

L'ho scritto nel mio libro e ho spiegato come si arriva all'esperienza della finitezza, e come raggiungiamo questo concetto. L'esperienza in genere è graduale: noi ci diciamo: questo è nostro, questo mi appartiene, e andiamo avanti. Potrei richiamare il *Parmenide* di Platone, che per primo ha visto e ha capito molto bene l'esperienza della finitezza e della caducità. Poi ha trovato una sua soluzione, proprio per superare l'esperienza della finitezza.

APPENDICE

REALE

Ancora una domanda. Lei era molto amico di Gerhard Krüger, di cui abbiamo tradotto il capolavoro in italiano (*Ragione e Passione*, Vita e Pensiero, Milano 1995): questo libro ha avuto grande successo e si sta già esaurendo, e quindi stiamo preparando la seconda edizione...

GADAMER

Benissimo!

REALE

Allora, la tesi di fondo di Krüger è questa: la ragione è una vera ragione quando capisce che c'è qualcosa al di là di essa. La ragione è quindi dipendente. E l'eros platonico è il senso di questo dipendere da qualcosa di ulteriore. Lei che è stato così amico di Krüger, con cui leggeva i testi dei Greci e di altri grandi, condivide questo concetto, oppure su questo punto si differenzia? È una domanda sulla sua religiosità.

GADAMER

Gerhard Krüger era un uomo molto estremo e radicale. I suoi primi studi e le sue prime esperienze sono state con Nicolai Hartmann, mentre più tardi è venuto a studiare, come me, con Heidegger. Un altro suo libro molto importante è quello su Kant. Anche lui insisteva nei suoi primi studi sulla dialettica e sul continuo domandare: domande, risposte, e ancora domande. Questo è l'inizio di ogni riflessione, ed era ciò che faceva. E un continuo domandare è anche il principio della religiosità. Questo ha preparato la sua conversione al cattolicesimo. Natural-

mente anche Heidegger era affascinato dalla religione, in un certo senso; ma non accettava le posizioni estreme e definitive. Credo che il messaggio platonico di Krüger sia comunque incentrato sull'importanza del dialogo. Nel mondo di oggi la televisione ha ucciso il dialogo! Tutto questo è il prodotto della tecnica. Ecco che cosa ha prodotto la scienza, cioè il venire meno della base dell'umanesimo. E Krüger riconosceva questo...

REALE

Ma Lei personalmente ritiene che la ragione senta un qualcosa di ulteriore rispetto a sé? Oppure personalmente dice: io mi fermo alla ragione?

GADAMER

Non credo sia possibile negare che esista qualcosa oltre la ragione. Ma naturalmente dire che cos'è questo aldilà è un'altra cosa. Nella continua ricerca della ragione non credo sia possibile raggiungere un principio primo.

Io credo che il problema della religione e di Dio sia in ogni caso un mistero: è però un mistero senza il quale non possiamo vivere. Io, comunque, sono di religione luterana. Mi ricordo che, recentemente, ho detto qualcosa di simile a Gianni Vattimo: lui ha scritto questo libretto *Credere di credere*. Io gli ho fatto notare che questo era l'atteggiamento di Lutero, il quale, riprendendo una frase del Vangelo di San Marco, pregava così: «Signore, io vorrei credere, ma tu aiuta la mia incredulità!».

REALE

Lei è stato nominato cittadino onorario di Napoli, e ama molto l'Italia. Come trova l'Italia, cosa prova quando viene in Italia?

APPENDICE

GADAMER

Oh, l'Italia è per me l'autopresentazione naturale dell'umanesimo. L'umanesimo è così naturale a Napoli. Mi ricordo di un professore di Liceo che aveva portato i suoi studenti a sentire una mia conferenza. Sono rimasto molto affascinato dalle domande di questi giovani, dall'espressività dei loro occhi. Questa gioventù è, ovviamente, normale, essi fanno le stesse cose di tutti gli altri ragazzi della loro età; ma in essi, in modo particolare, è evidente l'inizio della riflessione filosofica negli anni della pubertà. Questi sono gli anni in cui si comincia a porre domande, in cui inizia la filosofia. Alcuni poi continuano e restano così perennemente giovani. Credo di essere io stesso una testimonianza vivente di questo privilegio!

REALE

Lei ha molto successo in Italia. Credo sia il filosofo contemporaneo più letto in Italia. Cito il suo ultimo libro sulla medicina, *Dove si nasconde la salute*, che è stato un best-seller, pubblicato a Milano dall'editore Cortina. Come spiega questo suo enorme successo in Italia? Come lo vive personalmente?

GADAMER

Beh, in Italia io mi sento estremamente italiano. Questo è un motivo di ammirazione anche per la mia Patria. In genere, alla fine di una settimana in Italia, mi accorgo che il mio italiano è ogni volta molto migliorato. Mi ricordo che una volta ero in Spagna, e si doveva parlare di Ortega y Gasset; c'erano molte persone che domandavano, che mi stimolavano. Ed io potevo comprendere tutto perché lo spagnolo è così simile all'italiano!

REALE

Però non è solo con la voce che Lei parla, sono anche i Suoi libri che parlano. Questi hanno molto successo in Italia, e lì Gadamer non parla con la voce, ma piuttosto con lo scritto!

GADAMER

Questo è merito di Vattimo. Lui ha avuto il coraggio di fare una traduzione molto libera di *Verità e Metodo*, senza una corrispondenza stretta della lingua. È quello che chiedo ad ogni traduttore. La traduzione non deve essere un calco, perché deve essere leggibile nella lingua in cui si traduce. Il traduttore non deve essere una macchina.

REALE

Quale messaggio conclusivo vorrebbe darci, a partire da Platone?

GADAMER

Rivitalizzare e tenere viva la cultura del dialogo, la cultura della conversazione: mi pare questo il grande messaggio di Platone.

P.S.: Prima dell'intervista, mentre ci recavamo in macchina dall'Hotel alla sede del Convegno, un mio collaboratore ha chiesto a Gadamer perché viene tante volte e tanto volentieri in Italia. E Gadamer, con una finissima e sorniona ironia socratica, ha risposto: «Venendo in Italia, mi sembra di entrare in un santuario!». Certo, Gadamer mandava un preciso messaggio a noi italiani. Un messaggio

APPENDICE

che mi richiamava alla memoria, in modo toccante, le affermazioni di alcune splendide pagine dei grandi romantici tedeschi, nei loro *Viaggi in Italia*, e in particolare, certi tratti del grande Goethe. Ma è proprio questa del grande tedesco del passato che la figura spirituale di Gadamer incarna.

Si ricorda che gli elementi di ermeneutica in Platone sono presenti soprattutto nel *Fedro* e in particolare nell'autotestimonianza finale. Richiamiamo soprattutto le due affermazioni-chiave che anticipano il «circolo ermeneutico», di cui Gadamer è maestro. Tale circolo ermeneutico consiste in questo: per capire un testo sono necessarie pre-conoscenze, pre-giudizi, pre-comprensioni. La mente libera da qualunque idea non è in grado di recepire alcun messaggio di alcuno scritto. Una interpretazione adeguata di uno scritto è quella che, a gradi successivi, cerca di rendere le pre-conoscenze sempre più adeguate per la comprensione del testo. Platone scrive: «Gli scritti sono mezzo per richiamare alla memoria *di chi già sa* le cose su cui verte lo scritto»; e ancora: «i migliori scritti non sono altro che mezzi per aiutare la memoria di coloro *che già sanno*». Platone, naturalmente, intende dire che coloro che già sanno hanno appreso ciò che è contenuto nello scritto per altra via, ossia attraverso l'oralità dialettica. Senza la dimensione dialogico-dialettica, non si accede alla vera comprensione. Si tratta di un autentico anticipo di una delle idee-chiave dell'ermeneutica di Gadamer.